محمود أمين العالم

ماركيوز

أو

فلسفة الطريق المسدود

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الأولى
بيروت ، أيلول (سبتمبر) ١٩٧٢

ماركيوز
أو
فلسفة الطريق المسدود

مقدمة

فكرنا العربي المعاصر فكر مأزوم .

لست أقصد الفكر بوجه عام، بقدر ما أقصد الفكر السياسي والاجتماعي بوجه خاص .

على أن فكرنا المأزوم ، هو انعكاس بغير شك لأزمة واقعنا كله . ولكنه في الوقت نفسه عنصر ايجابي وسلبي معاً — في تأزيم هذا الواقع .

إن فكرنا العربي المعاصر يفتقد النظرية العلمية الواضحة والخبرة العلمية المتنامية .

الشتات الفكري ، والتخليط الفكري ، والانتقائية الفكريـة والميوعة الفكرية والتسطيح الفكري هو بعض ما يتسم به فكرنا العربي المعاصر .

لست أتحدث عن اتجاهات تسود في دراساتنا الجامعيـة فحسب ، أو في تعليمنا العام فحسب ، أو في مقالات وكتب منشورة فحسب ، وانما أتحدث كذلك عن اتجاهات تتنفس وتتحرك أساساً في منهج ممارستنا لحياتنا الخاصة والعامة ، المحلية منها والقومية والعالمية على السواء .

تعليمنا العام مضموناً ومنهجاً ، ما يزال متخلفـاً عن حقائق واقعنا العربي واحتياجاته ، عن حقائق عصرنا ومتطلباته . جامعاتنـا ما تزال تقف فيها الدراسات الانسانية بوجه خاص ، السياسية والاجتماعية والتاريخية

والاقتصادية والقانونية والأدبيـة والفلسفية عنــد مذاهب متناقضة ، وإن وحدتّها في الأغلب سمة مشتّركة هي الوضعية أو المثاليـة ... الوضعية التي تزعم لنفسها الحيْدة في مواجهة حقائق الحيـاة ، وهي في الحقيقـة تسعى الى تجميدها بمنهج تجزيئي ، تجريبي ، وصفي ، مسطّح ، والمثالية التي تترفّع عن إدراك القوانين الموضوعية لحقائق الحياة ، بمنهجهـا التجريدي المتعالي الذي يحقق الهدف الوضعي نفسه .

وكتاباتنا يغلب عليهـا كذلك ، إما هذه النظـــرة التجزيئية التبسيطية الزائغة الحركة ، وإما هذه النظرة التجريدية التعميمية الزائفة الحركة .

ومواقفنا العملية .. هي هذا التخبط اللاهث بين جزئيات غير متّرابطة مع واقع حيّ ، وتعميات غير مرتبطة بواقع حيّ .

بين الشتات والضباب تتمزق حركة حياتنا أو تتغرّب . وهي في كلا الحالتين ، تؤثّر بالسلب أكثر مما تؤثر بالايجاب ! تؤثر بتجميد الحركة أو بتوترها المتشنج الضائع ، أكثر مما تؤثر بتعميق الوعي بقوانينها وتنمية المشاركة في تطويرها وتصعيدها .

الترف الفكري المسرف يعيش جنباً الى جنب مع الفقر الفكري المدقع. فتات أشهى الأطعمة الثقافية المعاصرة ! على موائد متناثرة متعاليـة ، في ساحات تغمرها الملايين من الأميين .

لهذا .. كان من الطبيعي أن يكون فكرنا العربي المعاصر مأزوماً وإن تكن – يا للمأساة – أزمة لا تعي ذاتها وعياً كافياً لتحريرها . أين نحن من أنفسنا .. من عصرنا .. تراثنا – في أغلب ما يُقدم منه – محاولات إحياء ، تقف عند جزئيات ، أو تتحرك في محاولة لمجاملة العواطف ، أو إثارة النعرات ، تحقيقاً لأهداف كسب تجاري .

وواقعنا .. أحكام عامة مجردة تطوف بالتأملات الجوفاء من فوق ، من بعيد – تتعجل الفصل والتقييم ،ولا تعرف الغوص في الوقائع والحقائق.

وعصرنا ... سقاط موائد فكرية ، فتات أكلات ثقافية دسمة نكتفي منها بالتشدق بالمعرفة ، ولوك الشعارات الطنانة ، في غير هضم أو نقد أو إبداع .

ونحن مع العصر بأزيائه اللامعة فحسب ، نتزيا بآخر صيحات الأفكار المستحدثة ، والبضائع الثقافية المستوردة ، ولكننا لسنا مع العصر بجوهر صراعاته ، وجوهر إضافاته .

العصر لدينـــا أزياء تتزيا بها أرستقراطيتنا الفكرية ، لنتباهى بتجدد انتماءاتنا ، وشعبية مواقعنـــا ، ونرضي أنفسنا المتغرّبة بالتحام مكذوب بالواقع .

أي واقع ؟ واقعنا ! قريب منا ولكنه مهجور منا كذلك . على أطراف ألسنتنا وأقلامنا ، مجرد كلمة ليس غير . مجرد استشهاد يعطينـــا أوراق هوية زائفة ، دون أن تتحقق به هوية حقيقية لنا .

نكثر من الحديث عن العلم والتكنولوجيا ، ولكن العلم والتكنولوجيا لدينا أساليب قمع وتضليل ، أكثر منها أساليب حرية وتقدم .

نكثر من الحديث عن الأيديولوجيا ، لنجعل منها أقنعة جمود وعسف ، أو أقضية ضياع .

وما أكثر ما نغمد خناجرنا في صدرها باسم العلم والتكنولوجيا . نحن بين تكنولوجيا مبدّدة ، مبعثرة ، وبين أيديولوجيا ضبابية ، أو مجهضة أو مرفوضة .

باسم التكنولوجيا يرفض بعضنا الإيديولوجيا ، وباسم الإيديولوجيـــا المرفوضة تفقد التكنولوجيا اتجاهها وفاعليتها .

نكثر من الحديث عن مجتمع مفتوح ، لنحقق بالانفتاح الموهوم انغلاقاً عن تنظيم الحياة وتخطيطها وتقدمها ، ولنحقق بهذا الانغلاق مزيـــداً من التفتح لقوى الليبرالية والاستغلال والتخلف والرجعية .

نكثر من الحديث عن الإيمان لنحقق به إلحاداً بالفكر العلمي وإجهاضاً لجوهر الإيمان نفسه ، وإفقاراً لإنسانية الإنسان وتجدد أعماقه وآفاقه .

وباسم التجدد الدائم نرفض الالتزام بنظريـــة ، وباسم الالتزام نفسه — نظرياً — نرفض التجدد نفسه — عملياً — .

باسم التجدد نتفتح على كل الاتجاهات ،وباسم التفتّح على كل الاتجاهات نخنق الحقيقي والأصيل والجديد .

باسم الحرية نرفض التقيد بفكر أو نظرية — ومن بينها نظرية الحرية ذاتها .

باسم روح العصر نفتقد روح الأصالة ، وباسم روح الأصالة نجمــد عن استشراف روح العصر .

نعيش المتناقضات ولكن في غير توتر ، ونعيش التـوتر ضياعاً — لا صراعاً — بين متناقضات .

باسم معركة تحرير ملحة لأرضنا العربية المحتلة ، تنطمس كل معارك التحرير الملحة لواقعنا الاجتماعي المتخلف .

وباسم معـــارك التحرير الملحة لواقعنا الاجتماعي المتخلف ، تنطمس معركتنا الملحة من أجل تحرير أرضنا العربية المحتلة ، ومن أجل وحدتنا القومية الشاملة .

أن نكون أو لا نكون ، هذا التوتر الهاملتي الفاجع ، يصبح في تجربة حياتنا تسطحاً أعمق فجيعة ، أن نكون ولا نكون في آن واحد . نعيش العصر ولا نعيشه ،نعيش التحرير ونجهضه ، نعيش واجب التنمية الاجتماعية ونميعه ، نعيش واجب الوحدة القومية ونضاعف من تمزيقها .

وباختصار .. إننا نعيش تجربة الثورة المجهضة .

نعيش قوى الانطلاق تحت شعارات ثقيلة بليدة عن الانطلاق .

الكلمات الثورية هراوات للبطش بالفكر الثوري أو لتفتيت قوى الثورة أو لاحتوائها وتمييعها .

بين المفاهيم العملاقة الواعدة، والمعطيات المتخاذلة القزمة تتمدد حياتنا ، وتتجمد . وتتهرأ ملامحنا النفسية والفكرية والاجتماعية والقومية .

بين الحلم والواقع ، بين الوعد والحقيقة ، تمتد جسور من النفاق والأكاذيب ، وأحاسيس بالخيبة والضياع .

أشرف ما فينا أدباء وفنانون ، يعانون ويرفضون ويبشرون بغد لا يتلمّسون ملامحه .

أشرف ما فينا شباب يرفض ويحتج ويقاوم ويستشهد في ساحة الخيانة أو ساحة النضال .

أشرف ما فينا فئات شعبية أصيلة تستغرق همومها مشاق العمل النازف في المصنع والحقل ، وما أكثر ما ارتفعت قاماتهم وسواعدهم في ساعات الأزمات العصيبة بالحسم الخلاق لمصلحة الحقيقة والتقدم . ولكن ما أكثر ما ارتدت بطولاتهم وتضحياتهم لتصبح أرباحاً ومكاسب لأعداء الحقيقة والتقدم .

لهذا ... كان فكرنا العربي المعاصر مأزوماً .

ولكن ... ما العلاقة بين هذا كله، ومقدمة كتاب عن فلسفة هربارت ماركيوز ؟

علاقة وثيقة ....

في سعينا المأزوم الى الوضوح الفكري ، الى التحرر الوطني والاجتماعي، لى الوحدة القومية ، كانت تطل علينا بين الآن والآخر صيحات تزعم في نبراتها العالية نبوّة الخلاص . على انها لم تكن تفعل شيئاً غير أن تضاعف من محنتنا ... من أزمتنا . ولا تكاد تنتهي نبوءة كاذبة ، حتى تأتي نبوءة كاذبة أخرى . لست أؤرخ ، وإنما اكتفي بإشارات إلى نماذج اذات دلالة .

برجسون ... أصبحت فلسفته الحيوية – في مرحلة من المراحل –

عباءة نبوة قومية ثورية ... الفكر الغيبي اللاعقلي ، يرفع شعارات الوحدة والتحرر والاشتراكية ، وتحت عباءته الكهنوتية تتبدد أجيال من الوعي والنشاط ، وتسيل دماء في غير طائل .

سارتر والوجودية ... مرحلة أخرى من الضياع الفكري والعملي . عباءة نبوة أخرى . مصدر ارتواء موهوم لعطشى الحرية . تفتح الذاتية، الفردية المطلقة ، الاختيار الحر ، الحرية المطلقة من كل قيد تاريخي أو اجتماعي أو أخلاقي مسبق . وينطلق جيل جديد برايات وجودية ، من أجل حرية ذاته ، حرية وجوده ، حرية الحياة ، وحياة الحرية .

ثم لا يلبث أن يتبين أنه لم يحقق الحرية لذاته ، لأنه لم يستطع أن يتبين قوانين الحرية في الحياة من حوله .

الوضعية المنطقية ، والبرجماتية ، رايات فكرية لجيل جديد ، لعله كان جيلاً ينتسب — وما يزال — إلى مصر في الأغلب . ماذا تضيف ؟ دعوة إلى التحرر من كل تعميم أو تجريد والاقتصار على الواقع العيني الجزئي المحسوس . العلم عندها ليس معرفة موضوعية بقوانين الواقع ، بل مجرد أداة ، إشارة وصفية ، أو وسيلة نفعية . ولا يخرج الجيل منها برؤية إنسانية شاملة ، بل ضياع سلبي بين جزئيات ميتة .

وأخيراً — وليس آخراً — تطل علينا هذه الأيام ، الماركيوزية ، فلسفة هربارت ماركيوز ، لتقدم نبوءة جديدة للحرية . حرية الفرد من طغيان كل سلطة قمعية . حرية اجتماعية وبيولوجية معاً للإنسان . وسرعان ما يتلقفها كذلك جيل من مثقفينا بالترجمة والتعليق والتبني ، محاولين أن يجدوا فيها رؤية جديدة وأخيرة للخلاص .

على أن فلسفة ماركيوز — على خلاف المذاهب السابقة — تكاد — باسم الثورة التحررية الجذرية الشاملة للإنسان — أن تحتضن كل قضايا

عصرنا ، وتجيب باستعلاء لا حد له على كل الأسئلة ، كأنما هي خاتمة المطاف لجهاد الإنسان وبحثه عن الحرية والسعادة . ولهذا تكاد تنتظم هذه الفلسفة كل الإجابات الباطلة ، عن المشكلات الأساسية لعصرنا ، رغم ما تتميز به من بريق سطحي ، وتتسم به من تماسك منطقي ظاهر .

تطل علينا فلسفة ماركيوز في هذه المرحلة من حياة فكرنا العربي ، بل حياتنا السياسية والاجتماعية عامة ، التي تعاني انحساراً وتأزماً ، فتسعى مع غيرها من عناصر الانحسار والأزمة ، لتطمس الوعي الصحيح بحقائق حياتنا ووقائع عصرنا ، وتدفع بفكرنا ونضالنا إلى ما أزعم أنه طريق مسدود .

لست أقول بأن كل تفاصيل ما كتبه ماركيوز باطل ، ولكن هنا يكمن الخطر . فما أكثر التفاصيل الصحيحة ، التي تخفي بمظاهر صحتها، بطلان الرؤية الشاملة التي تنتظمها وتدعو إلى تبنيها . ولعل هذا هو ما يضلل بعض مثقفينا . يقفون عند تحليل جزئي هنا أو هناك في فلسفة ماركيوز ، ويتغافلون عن الدلالة العامة لفلسفته . ويتورطون أشد التورط في خيانة أعز ما يتطلعون إليه من أهداف وقيم لأنفسهم ولأمتهم العربية ولإنسانيتهم .

إن ماركيوز يدين المجتمع الأمريكي الصناعي المعاصر ، ولكنه في إدانته له ، وهي في أغلبها صحيحة ، وإن كان ينقصها الأسس العلمية للحكم الموضوعي — يكاد ينتهي بنا في النهاية الى ما يشبه اليقين باستقرار هذا المجتمع،والى ما يشبه العجز عن إمكانية النضال ضدطبيعته الاستغلالية القمعية .

وهو على المستوى نفسه يدين التجربة الاشتراكية في المجتمع السوفييتي تطبيقاً ونظرية . فلا يقف في إدانته عند نقد أخطاء وقعت في المرحلة الستالينية بوجه خاص ، بل يمضي الى الحكم الشامل بإدانته أسس النظام

السوفييتي نفسه ، بل نكاد نحس – ضمنياً – بأفضلية النظام الرأسمالي . ما طريق الخلاص ؟ التكنولوجيا في كلا النظامين الاشتراكي والرأسمالي تفرض واقعاً يقتل انسانية الانسان . والطبقة العاملة في كلا النظامين – التي هي طليعة التغير الثوري – فقدت ثوريتها وتمّ استيعابها واحتواؤها لمصلحة السلطة القمعية . ما طريق الخلاص ؟ المنبوذون والسود والعاطلون وسكان مدن الصفيح والشباب والطلبة هم المبشرون الممهدون . انهم قوى الرفض العظيم . وقاعدتهم الثورية هي شعوب بلاد العالم الثالث . كيف؟ بالتمرد ، فتح ثغرات هنا وهناك في الحائط الكثيف المسدود ، تمهد الطريق للثورة الانسانية الجذرية الشاملة ، الاجتماعية والجنسية ، السياسية والبيولوجية على السواء .

مع ماركس وفرويد يختار ماركيوز أشياء ويرفض أشياء ويعدل أشياء ليصوغ في النهاية نظرية ملفقة لا هي بالماركسية ولا هي بالفرويدية . بل هي أمشاج مخلّطة منها ومن غيرهما، تضع الانسانية أمام طريق مسدود بل أكاد أقول أمام كارثة حضارية يعترف بها ماركيوز نفسه ، ولكنه يسارع فيقول ، لتكن ... ردة مؤقتة ، ولكنها ضرورية لتحقيق التغيير الجذري المنشود ! على أن فلسفة ماركيوز هذه في الحقيقة ليست جديدة ، بل هي امتداد متبلور للعديد من النظريات الموغلة في الدعوة الفوضوية التي لا تنتصر بها الثورات ، بل يتم استيعابها وإجهاضها .

وهذه – للأسف – هي آخر الأزياء التي أخذ يتزيا بها بعض مثقفينا ، وينشطون في الدعوة اليها ، باسم الدعوة الى التحرر والحرية . هل هي مؤامرة فكرية ؟ لا ، انها في الحقيقة تعبير عن ظاهرة الأزمة الفكرية في حياتنا . إن تبني نظرية فلسفية تماماً كإبداعها هو تعبير عن واقع حي .

عندما برزت البرجسونية والوجودية والوضعية المنطقية ، وغيرها من

النظريات الفلسفية ، كانت تعبيراً عن واقع حي كذلك، وكانت انعكاساً في أنشطتنا الفكرية لهذا الواقع . العطش الممض للحرية في واقع يعاني انعدام الحرية . التطلع الى التجدد في واقع يختنق بالتخلف والتجمد . إلا أن هذا التعبير والانعكاس كان في أدمغة مثقفين ينتسبون الى الفئات البورجوازية الصغيرة ، ويتمسكون بانتسابهم هذا . فكانت الحرية عندهم إما فردية خالصة ، وإما مغامرة خالصة،وهي في كلا الحالتين بعيدة عن الاستبصار الموضوعي بحقائق الواقع الحي لشعوبهم ، بعيدة عن تحمل مسؤوليات النضال الحقيقي من أجل الحرية الحقيقية .

كانت هذه الفلسفات ، وآخرها الماركيوزية،بديلاً مثالياً عن الفعل الثوري المادي ، وكانت — وما تزال — تعويضاً وجدانياً وفكرياً عن عجز أو استعلاء أو رفض أو نكوص .

الكلمة — الثورة ، والكلمة — الحرية ، والكلمة — التغيير ، بدلاً من الفعل الثورة ، والفعل الحرية ، والفعل التغيير . ولكنها في الحقيقة لم تكن كلمة للثورة والحرية والتغيير ، فما أكثر الكلمات الفعالة للثورة والحرية والتغيير ، وانما كانت تجريدات تأملية تسد طريق الثورة — الحرية — التغيير ، كانت — كما ذكرت — تعبيراً عن ظاهرة وانعكاساً لواقع في أدمغة مثقفين ينتسبون الى الفئات البورجوازية الصغيرة،ويتمسكون بانتسابهم هذا .

ولكن ... أين الماركسية من هذا كله ، لماذا لم أشر اليها بين هذه النظريات ؟ ألم تكن في الساحة ؟

لقد كانت الماركسية في الساحة العربية منذ البداية . أرجأتُ الإشارة اليها لأنها في الحقيقة .. لم تكن مرحلة من مراحل انتقالاتنا الفكرية ، بل كانت — وما تزال — استمراراً فكرياً متصاعداً ، بل كانت — وما تزال — في صراع متصل مع هذه النظريات جميعاً ، تتابعها وتلاحقها

على المستويين الفكري والتطبيقي . بل لعل هذه النظريات جميعها كانت محاولات متصلة للوقوف في وجه الماركسية للتصدي لها، تارة باسم الرفض، وتارة باسم التعديل والتصحيح ، وتارة باسم التكميل والإضافة . ولكنها جميعاً — على اختلاف هذه الأسماء — كانت محاولات لتشويه النقاء النظري للماركسية بوعي أو بغير وعي . وباسم حرية الفرد — الهدف الأخير للماركسية — كانت هذه المحاولات لتشويه الماركسية !

إن الماركسية — كما يزعمون — تضع الحزب فوق الفرد ، تضع المجتمع فوق الفرد ، تهدر الفرد لمصلحة الجماعة ، تخنق الإبداع الفردي لمصلحة الانتاج الجماعي ، تفرض الكلي المجرد على الجزئي الحي .

ما العمل ؟ البعض يرفض الماركسية دفاعاً عن الجزئي والفردي ، والبعض يترفق أو يتسامح ، فيكتفي بالتعديل والتكميل والإضافة من سارتر تارة ومن فرويد تارة أخرى ، وأخيراً من ماركيوز الذي يتيح لهم إضافة سارترية فرويدية بضربة واحدة . بهذا — كما يزعمون — يكتمل الجانب الإنساني للماركسية ، وتتألق فيها الذاتية الفردية .

لست أناقش في هذه المقدمة ما يتضمنه هذا من تجاهل لحقيقة الماركسية من ناحية ، ومن تزييف لها من ناحية أخرى . وإلا ما تركت شيئاً لبقية صفحات الكتاب .

وإنما أسارع بالاعتراف أن الماركسية سواء في تطبيقها الستاليني الجامد في الاتحاد السوفييتي وفي البلاد الاشتراكية الأخرى ، أو في تطبيقها المجرد في بلادنا العربية ، كانت أرضاً خصبة لنجاح هذه النظريات التحريفية .

لست أنكر أن الماركسية في التطبيق العربي خلال سنوات طويلة قد تورطت في كثير من الأخطاء . ولعل المصدر الرئيسي لهذه الأخطاء هو استخدامها كقوالب جامدة جاهزة ، ونقل بعض خبراتها التطبيقية نقلاً آلياً ، خروجاً بهذا عن حقيقتها كمنهج للدراسة العينية المحددة للواقع

العيني المحدد ، واستلهام هـــذه الدراسة واختبارها وتنميتهـــا بالنضال الجماهيري .

والغريب ، أنه برغم الرحلة الطويلة التي قطعتها الماركسية في حيـــاة تاريخنا العربـي الحديث،لا نكاد نجد دراسة ماركسية شاملة معمقة لواقعنا الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي .

ما أكثر التحليلات المرحلية ، التي تتخذ طابع الاستراتيجية البعيـــدة دون سند من تحليل علمي تفصيلي دقيق شامل . وما أكثر ما يطغى على كثير من التحليلات الماركسية طـابع التأمل التجريدي ، لا طابع الدراسة العينية الدقيقة !

بل ما أكثر من استلهموا بعض نصوص أو فصول مـــن الماركسية ليجعلوا منها تكأة لسلوك مغامر أو فوضوي . ولعلي أشير بهذا — بوجه خاص — إلى بعض قـــادة فصائل المقاومة الفلسطينية وبعض مفكريها ، وكتابها .

لست بهذا أدين كل فكر أو كل تطبيق أسهم به الماركسيون العرب في نضالاتهم المختلفة . فمـــا أكثر منجزات الحركة الماركسية العربية في منعطفات عديدة ، من تاريخ النضال العربـي .

وما أكثر ما أسهم به الفكر الماركسي من تأثيرات وفعاليات — مباشرة أو غير مباشرة — في كثير من أحداث حياتنا الوطنية والاجتماعية والقومية، سواء في المستوى النظري أو التطبيقي .

والماركسية ليست فكراً دخيلاً علينا ، أو مجرد زي عصري مستورد للتباهي الفكري أو المزايدة الثورية . إنها في الحقيقة امتداد خلاق لأشرف ما في تراثنا العربـي الإسلامي من قيم علمية نجد إرهاصاتها الفكرية الأولى عند ابن خلـــدون وابن الهيثم ، وجابر بن حيان وابن رشد وعشرات غيرهم ، كما نجد إرهاصاتهـــا النضالية الأولى في كثـــير من الحركات

التقدمية الجماهيرية في تاريخ أمتنا العربية . والماركسية كذلك هي خلاصة فكرية لنضال البشرية كلها من أجل الحرية والرخاء والسعادة . وهي ليست وصفة جاهزة نهائية ، بل هي منهج جدلي خلاق ، متجدد ملتحم بحركة الجماهير البشرية في واقعها العام والخاص ، في واقعها الاجتماعي والطبيعي . إنها الوعي بالضرورة الاجتماعية والطبيعية لتجاوزها إلى الحرية الكاملة للإنسان المجتمع والإنسان الفرد على السواء . إنها وعي عصرنا كله بنفسه ، وسلاح عصرنا كله ، في نضاله من أجل صنع تاريخ جديد لبشريتنا ، خال من الاستغلال والقهر والفاقة والأمية والشقاء .

وهي ، في ثورتنا العربية الشاملة ، وعينا العلمي بحقائق هذه الثورة وبطريقة انتصارها المحتوم .

من أجل هذا كانت المحاولات الدائبة لتشويهها على الصعيد العالمي عامة ، وعلى صعيد فكرنا العربي بوجه خاص . إن أخطاء التطبيق في بعض التجارب والخبرات الماركسية ، قد تكون مادة مؤقتة لتلك المحاولات ، ولكنها في الحقيقة لا تزعزع من حقيقة الماركسية كنظرية علمية ومنهج خلاق ، ولا تزعزع من حقيقة الانتصارات الباهرة التي تحققها الماركسية في عصرنا ، بل لعلها في الحقيقة أن تكون ذخيرة تاريخية ، تسهم في تنمية الفكر الماركسي وتطويره وإنضاجه. إن الماركسية ليست عقيدة جامدة ، بل هي انتقاد خلاق يلتفت دائماً الى ذاته وهو يمارس فعله الثوري ، يجدد ويتجدد بالوعي العلمي والعمل الواعي .

من أجل هذا كله – أخيراً – كان هذا الكتاب عن فلسفة ماركيوز. وبرغم انه حوار نقدي مع هذه الفلسفة ، فهو في الحقيقة حوار نقدي مع عصرنا الراهن . لأن فلسفة ماركيوز – كما ذكرت – تكاد تثير القضايا الرئيسية في عصرنا كله . ولكنه ليس حواراً مع العصر وحسب، بل هو حوار معه فيما يمس قضية الثورة العربية التي تشتبك بالضرورة

– فكرياً وعملياً – مع العصر كله ، فهذا هو طابـــع ثورتنا العربية ، وطابع الثورات عامة في عصرنا الراهن .

ومن أجل انتصار ثورتنا العربية ، من أجـل تحرير أرضنا العربيـــة المحتلة من الاستعمار الصهيوني الاستيطاني ، من أجل تحرير أرضنا العربية كلها من آثار السيطرة الاستعمارية والامبريالية،من أجل تحرير أمتنا العربية من التخلف والاستغلال والقهر،من أجل البناء الاشتراكي والوحدة القومية الديمقراطية الشاملة ، من أجل وضوح فكـري ووعي علمي نشحذ بهـــا نضالنا الثوري ، كان هذا الكتاب الذي أرجو أن يكون إسهاماً متواضعاً في مواصلة الطريق نحو تحقيق هذه الأهداف الجليلة العزيزة .

محمود أمين العالم

الفَصْلُ الأوّل

البداية والنهاية

قد يكون مخالفاً لتقاليد المنهج الشكلي ، أن أبدأ القصة من نهايتها . ولكن ... هكذا سأفعل ، لا لأن هذا أكثر تشويقاً للقارىء ، وإنما لأن هذه النهاية هي البداية الواقعية لمعرفتنا بالقصة كلها ، فضلاً عن أنها كانت المجال الحقيقي لاختبارها العملي .

والقصة هي فلسفة ماركيوز بالطبع . ولم لا تكون فلسفته قصة ؟ ألم ترتبط بها أحداث ووقائع ، وجرت باسمها — فيما يقال — مسيرات ومظاهرات ، وأقيمت متاريس وارتفعت شعارات ووقعت مصادمات ، وسقط شهداء واهتز بها ضمير العالم في صيف عام ١٩٦٨ ؟

والنهاية — نهاية القصة — والبداية ، بداية معرفتنا بها ، هي ثورة الطلبة والشباب .

فقبل هذه الثورة لم يكن لاسم هربارت ماركيوز دلالة تذكر اللهم إلا في بعض الأوساط الجامعية .

ومع هذه الثورة ، وخاصة عندما بلغت ذروتها في صيف ١٩٦٨ ،

أخذ يتألق اسم هربارت ماركيوز ، وأصبحت فلسفته تياراً فكرياً أخذت تغذيه الصحافة والترجمات والمؤلفات والتعليقات والندوات ، وراح يحتضنه ويتحدث باسمه بعض قادة[1] الانتفاضات الطلابية والشبابية .

على أن هذه البداية المتفجرة لاسم ماركيوز وفلسفته كانت في الحقيقة النهاية الفاجعة لاسمه ولفلسفته على السواء في أوروبا وأمريكا على الأقل ، لأنه ما يزال في عالمنا العربي من يحاول — للأسف — أن يبحث لهذه النهاية الفاجعة عن بداية بطولية زائفة .

إن ماركيوز يكتب منذ عام ١٩٣٢ ، بل منذ عام ١٩٢٨ ، لو حرصنا على الإشارة إلى بعض مقالاته الأولى .

ولكن كتاباته لم تعرف الانتشار والرواج إلا في صيف عام ١٩٦٨ مع الموجة العالية لثورة الطلبة والشباب . بل كادت أن تصبح — بفضل محاولات واعية — التعبير الفكري الشامل عنها .

والحقيقة أن ماركيوز نفسه ، قد فوجيء بهذه الثورة التي اندلعت في عشرات المدن والجامعات الأوروبية والأمريكية آنذاك ، والتي بدأت إرهاصاتها الأولى قبل ذلك بحركة طلاب جامعة باركلي بكاليفورنيا عام ١٩٦٤ .

لم يفاجأ ماركيوز بهذه الثورة مفاجأة نفسية ، وإنما مفاجأة فكرية . فكل كتاباته السابقة ما كانت تنبيء أو تتنبأ بمثل هذه الثورة . بل لعلها كانت تقطع السبيل عليها . أعني تنفي إمكانية حدوثها .

كان يتنبأ — في هذه الكتابات السابقة — بالثورة ، أو بتعبير أدق بالتمرد — يصدر من فئات اجتماعية أخرى ، مختلفة تماماً ، هي فئات المنبوذين والملونين والمتعطلين وسكان الجيتو ومدن الصفيح . أو على حد

---

١ من أمثال كوهين — بانديت ودوبتشكه وغيرهما .

تعبير والتر بنجامين – الذي استشهد به ماركيوز في نهاية كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » الذي صدر عام ١٩٦٤ « إن الأمل لم يكتب لنا إلا بسبب هؤلاء الذين هم بلا أمل[١] » .

وما اعتقد ان ماركيوز كان يدرج الطلبة والشباب بين « هؤلاء الذين هم بلا أمل » أو بين الفئات الاجتماعيـة المنبوذة من المتعطلين وسكـان الجيتو ومدن الصفيح . فالطلبة في البلاد الأوروبية والأمريكية ، وفي البلاد الرأسمالية بوجه عام ينتسبون أساساً الى الفئات الاجتماعية الوسطى والصغيرة ، ويعيش أغلبهم على دخول أولياء أمورهم . ولا يكاد يمثل أبنـاء العمال من الطلبة – في فرنسا مثـلاً – أكثر من ١٠٪ من مجموع الطلبـة . وماركيوز على أي حال يستبعد الطبقة العاملة من القوى الثورية الجديدة ، زاعماً ، كما سنرى فيما بعد – انها قد تم استيعابها واندماجها في إطـار النظام الرأسمالي في البلاد الصناعية المتقدمة .

لم يكن الشباب والطلبة اذن في مخطط ماركيوز وهو يعدّد ويحـدّد الفئات التي يعقد عليها الأمـل في التحرير الثوري أو في التمهيد له على الأقل كما يقول . ولم تكن « خميرة الأمـل » كما راح يصفها بعد ذلك في كتبه الأخيرة[٢] .

ومع بدايات حركة الطلبة عام ٦٤ في أمريكا ، لم يكن ثمة ذكـر لماركيوز أو لفلسفته . وعندمـا ارتفعت موجـة هذه الحركـة في فرنسا صيف ٦٨ ، لم تكن الجماهير الطلابيـة – في المرحلة الأولى لحركتهم –

---

١ هربارت ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد : الترجمة العربية لجورج طرابيشي ، دار الآداب عام ٦٩ ص ٢٦٨ .

٢ وخاصة في كتابه « مقال في التحرير » أو « نحو التحرير » وهو العنوان الذي اختير له في ترجمته الفرنسية ، راجع الترجمة العربية بعنوان « نحو ثورة جديدة » ترجمة عبد اللطيف شرارة ، دار العودة – بيروت عام ١٩٧١ ص ١٠٢ والترجمة الفرنسية ص ٨٣ .

تعرف شيئاً عن ماركيوز أو فلسفته ، بل صدر كتاب «الانسان ذو البعد الواحد » في ترجمته الفرنسية خلال المرحلة الثانية لهذه الحركة ، ولم يوزع منه أكثر من ٢٥٠٠ نسخة . ولكن سرعان ما تلقفت مفاهيمه وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية ، فضلاً عن بعض قادة هذه الحركة كما ذكرنا ، وبدأت المحاولات لنشر هذه المفاهيم والترويج لها، باعتبارها التعبير الفكري عن هذه الحركة .

ومع انفجار حركة الطلبة والشباب عام ٦٨ ، كانت هناك اضرابات عمالية عارمة في كثير من بلدان العالم الرأسمالي في أمريكا وانجلترا وايطاليا واليابان وغيرها ، ولكن وسائل الإعلام الرأسمالية ، كادت أن تتجاهلها تماماً ، مركزة أضواءها على حركة الطلبة والشباب ، ليس هذا فحسب بل – كما ذكرنا – حاولت أن تنسج بينها وبين مفاهيم ماركيوز جسوراً مشتركة بحيث تجعل من مفاهيم ماركيوز القوة المحركة والدلالة المفسرة لهذه الحركة .

وسرعان ما بدأ ماركيوز نفسه يشترك في هذه اللعبة . فأخذ يتنقل بين عواصم وجامعات البلاد التي تحتدم فيها حركة الطلبة والشباب ، يلقي المحاضرات ويقيم الندوات باعتباره المبشر بها والنبي المنتظر للثورة الانسانية الشاملة . بل أخذ يضيف الى كتاباته اللاحقة فئة الطلبة والشباب ويركز عليها كطليعة تمهيدية للعمل الثوري وخميرة للأمل .

كان الهدف من وراء هذا ، هو محاولة ركوب موجة الحركة الطلابية والشبابية ، لتزييف دلالتها والانحراف بها فكرياً وعملياً ، واستيعابها في النهاية لغير مصلحة أهدافها الحقيقية .

وقد يقال إن حركة الطلبة والشباب ، وإن لم يتنبأ بها ماركيوز في كتاباته السابقة ، إلا أنها تعبير عن فلسفته ، كشفت عنه الخبرة النضالية الحية ، فليس من الضروري أن يكون قد تنبأ بها تنبؤاً محدداً ، بل ليس من الضروري أن تكون مفاهيمه الفلسفية ، قد استوعبتها

جماهير الحركة الطلابية والشبابية استيعاباً كلياً أو جزئياً . ولكنها – برغم هذا – تعبير عفوي عنها يؤكد صحتها وسلامتها .

إن هذه الحركة في جوهرها تمرد على النظام الرأسمالي القمعي ، على مجتمع البيروقراطية والاستهلاك ، مجتمع التبذير والاستغلال والحرب ، مجتمع التوجيه العقائدي ، مجتمع الاغتراب وفقدان الوعي الصحيح ، والذاتية والإبداع الحر . فلماذا لا تكون تعبيراً عن فلسفة ماركيوز التي أدانت هذا المجتمع ، وإن لم تدرج حركة الطلبة والشباب بين قوى « الرفض العظيم » لهذا المجتمع ؟ حجة وجيهة بالفعل ، اتخذ منها كل وسائل الإعلام الرأسمالية سنداً للربط بين فلسفة ماركيوز وحركة الطلبة والشباب،وانخدع بها كثير من الشرفاء سواء داخل حركة الطلبة والشباب أو خارجها من كتّاب ومفكرين .

على ان الأمر – لو تأملناه بعمق – لوجدناه على خلاف هذا تماماً. بل لعل حركة الطلبة والشباب – فضلاً عن حركات اجتماعية أخرى سنذكرها في موضعها من الكتاب – تعُدّ في الحقيقة تكذيباً لفكر ماركيوز ودحضاً لمفاهيمه ، وخاصة تلك التي كان يعبر عنها قبل اندلاع حركة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ .

لعل هذا يفرض علينا أن نعرض لفلسفة ماركيوز باختصار شديد ، كمدخل تمهيدي عام .

يرى ماركيوز ان المجتمعات الصناعية المتقدمة – الاشتراكية والرأسمالية على السواء – قد نجحت بفضل عقلانيتها التكنولوجية ، أن تحقق سيطرة كاملة على توجيه الانتاج والاستهلاك،بل على توجيه وعي البشر وإرادتهم، وذلك بفضل ما يحققه العلم والتكنولوجيا من وفرة انتاجية ، وما تتيحه وسائل الإعلام والتوجيه الثقافي من امكانيات لتشكيل الرأي العام . بل تشكيل حاجيات الناس ومشاعرهم وأذواقهم . لم تفرض الأقلية المالكة

الحاكمة إرادتها ومصلحتها على مجالات الانتاج والاستهلاك فحسب ، بل على التكوين الفكري والنفسي للانسان كذلك .

ونتيجة لهذا ، تم لها استعياب الفئات الاجتماعية جميعاً في إطار نظامها بما في ذلك الطبقة العاملة . إنها لم تحقق هذا بقمع خارجي شرس ، وإنما حققته وتحققه بقمع باطنيّ مستتر . « الجزرة بدلاً من العصي » ، على حد التعبير الشائع ، واشباع الحاجات التي يصطنعها وتنتجها الأقلية المالكة الحاكمة نفسها .

إذا كان الأمر كذلك ، فكيف السبيل إلى التمرد على هذا الوضع ، الى رفضه ، وهدمه وتغييره ؟ لا أمل في الفئات المستوعبة المندمجة في النظام الإنتاجي والاستهلاكي السائد . لا أمل إلا في هؤلاء الذين هم بطبيعة وضعهم خارج هذا النظام . إنهم – كما ذكرنا من قبل – المتعطلون والمنبوذون والملونون وسكان الجيتو ومدن الصفيح . أي الفئات الهامشية والطفيلية في المجتمع التي لا تستفيد من النظام ولا تندمج في عجلته الانتاجية والاستهلاكية ؛ لا أمل في تحطيم اللعبة إلا من هؤلاء الذين هم خارج اللعبة على حد قول ماركيوز . إنهم « خارج الصيرورة الديمقراطية [1] ... (وهم يسددون) الضربات إلى النظام من الخارج » .

ونعود إلى حركة الطلبة والشباب متسائلين : هل الطلبة والشباب فئة اجتماعية هامشية طفيلية من خارج النظام ؟ لا ، بالطبع إنها تنتسب – كما ذكرنا من قبل – إلى الفئات الوسطى والصغيرة . وهي ليست فئات منبوذة محرومة مقهورة ... بل تعيش على دخول عائلاتها من الفئات الاجتماعية المرتبطة بعجلة الإنتاج والاستهلاك . إنها – بتحليل ماركيوز – فئات مندمجة مستوعبة محتواة في مجتمع الوفرة ، فكيف نفسر بفلسفة ماركيوز تمردها وثورتها على هذا النظام نفسه . لسنا هنا بصدد الحديث عن فئات أخرى

---

١ الإنسان ذو البعد الواحد : المرجع السابق ذكره ص ٢٦٧ (الأقواس لنا) .

تتمرد وتثور على المجتمع رغم ما تزعمه فلسفة ماركيوز من احتوائها واستيعابها وإندماجها . وإنما نكتفي مؤقتاً باستخلاص هذه النتيجة : — إن المجتمع الصناعي المتقدم ، لم ينجح — على الأقل — في استيعاب فئة الطلبة والشباب في إطاره، على خلاف ما يقوله ماركيوز .

فليبحث الباحثون عن أسباب لحركة الطلبة والشباب ، غير الأسباب التي تربط هذه الحركة بفلسفة ماركيوز . قد يجدون هذه الأسباب في بعض التحليلات النقدية التي قام بها ماركيوز للمجتمع الرأسمالي خاصة ، ولكنهم لن يجدوها في الإطار العام لفلسفته . وفضلاً عن هذا فإن حركة الشباب والطلبة تختلف طبيعتها من مجتمع إلى مجتمع ، تحكمها الظروف المحددة في كل مجتمع محدد ، وتتنوع حركتها بتنوع الظروف الاجتماعية والسياسية في كل مجتمع . فحركة الطلبة والشباب في أمريكا مثلاً تختلف في طبيعتها عن حركة الطلبة والشباب في فرنسا . والظروف الاجتماعية التي يحللها ماركيوز في المجتمع الأمريكي غير الظروف الاجتماعية المتوافرة في المجتمع الفرنسي . وهكذا الشأن مع بقية مجتمعات الأنظمة الرأسمالية . ويزداد الاختلاف عمقاً بين حركة الطلبة والشباب في هذه الأنظمة الرأسمالية وحركتهم في بعض البلاد الاشتراكية كيوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وبولندا بوجه خاص . كما يزداد هذا الاختلاف عمقاً بين حركة الطلبة والشباب في الأنظمة الرأسمالية ، وفي بعض الأنظمة الاشتراكية وحركتهم في البلاد النامية ، أو في البلاد التي تسمى ببلاد العالم الثالث .. بل لعل حركتهم في هذه البلاد أن تكون أشد عراقة من الناحية التاريخية من حركتهم في البلاد الرأسمالية المتقدمة . فالطلبة والشباب كانوا طليعة الحركات الوطنية في بلدان العالم الثالث منذ بداية القرن . ولم تبدأ حركتهم عام ٦٤ أو ٦٨ شأن الحركات الطلابية والشبابية في أوروبا وأمريكا . ولست أريد أن أضيف تفريعاً آخر على القضية فأفرق كما ينبغي التفرقة بين حركة الطلبة كطلبة أو حركة الشباب كشباب تضم الطلبة كما تضم فئات اجتماعية

أخرى كشباب العمال مثلاً . حقاً هناك ارتباط بين حركة الطلبة والشباب، وحقاً هناك — في عصرنا الراهن — حركة شاملة يلعب الطلبة والشباب فيها دوراً طليعياً ، على أن القضية الرئيسية هي أنه من الواجب أن نتبين العوامل الموضوعية الدافعة إلى هذه الحركة الشاملة ، وأن نتبين كذلك الفروق الموضوعية التي تميز بين مختلف هذه الحركات برغم شمولها كظاهرة عامة . على أن النتيجة الواضحة من هذا كله ، أن هذه الحركة الشاملة للطلبة والشباب تقصُر فلسفة ماركيوز عن تفسيرها ، بل تُعَدّ دحضاً لهذه الفلسفة التي تزعم ان المجتمعات الصناعية المتقدمة — على الأقل — قد تم فيها استيعاب الطبقات والفئات الاجتماعية جميعاً ، ولم يبق هناك من سبيل الى الثورة على هذه المجتمعات إلا من فئات هامشية طفيلية منبوذة ، خارج النظام الاجتماعي السائد .

ما هو التفسير العلمي إذن لحركة الطلبة والشباب؟ هل نفسرها — كما يحلو لبعض المفسرين — بأنها رمز للثورة أو التمرد على الأب ؟ إن الدولة ونظامها القمعي هي تعبير رمزي عن الأب الاجتماعي الكبير متسلسلاً من رئيس الدولة الى مديري المصالح والجامعات . ولهذا فالتمرد عليها هو نوع من التمرد على الانسان في الأسرة الصغيرة . على انه في الحقيقة تفسير نفسي قاصر . فطابع الأسرة في المجتمع الرأسمالي ، بل المجتمع المعاصر عامة،قد اختلف عن طابعها في المجتمع الاقطاعي القديم عامة . وأخذت تخف بل تتلاشى أحياناً العلاقة الاستبدادية القديمة بين الأب والأبناء، وخاصة في المجتمعات الأوروبية والأمريكية . فضلاً عن أن هذا التفسير النفسي الفرويدي ان كان يعبر عن بعض عناصر جزئية في الحركة ، فهو يقصر عن تفسير الطابع الشامل لها ، وخاصة بما تدعو اليه من أهداف سياسية واجتماعية عامة ، كمعارضة الحرب في فييتنام،والتمييز العنصري ، والنظام الرأسمالي عامة والبيروقراطية والدعوة الى تغيير النظم الجامعية ، وتجديدها بما يتفق ومقتضيات الثورة المعاصرة في العلم والتكنولوجيا . انها

ليست مجرد ثورة انفعالية عاطفية ، ليست — في كثير من جوانبها — مجرد تمرد أعمى ، مجرد رفض ، بل هي ترتبط بوعي اجتماعي وانساني مهما كانت حدود هذا الوعي .

هل نفسرها — كما يحلو لبعض المفسرين — بالصراع بين الأجيال ، القديمة منها والجديدة ؟ تفسير قاصر كذلك . هناك بغير شك هذا الصراع بين القديم والجديد ، ولكنه في جوهره يستبطن صراعاً ذا طابع اجتماعي. فالقضية ليست قضية سن ، بل هي قضية مصالح وأفكار وأوضاع اجتماعية .

حقاً ، إن الشباب عامة — بحكم طبيعتهم الخاصة — هم من بين طلائع للنضال والتجدد يغذونه بالحيوية والحرارة . ولكن الشباب ليسوا فئة متجانسة — كما ذكرنا من قبل — بل ينتسبون الى فئات اجتماعية مختلفة، من عمال وفلاحين وبورجوازية . ولا شك ان انتساباتهم الطبقية وحدها، لا تحدّد مواقفهم الاجتماعية . وانما يحدّد ذلك انتساباتهم الفكرية التي تدفعهم الى الانسلاخ عن طبقاتهم الأصلية والتعبير عن مصالح وفلسفات طبقات أخرى في كثير من الأحيان .

إن هذا الجوهر الفكري والاجتماعي للصراع هو الذي يجعل من مظاهر الصراع بين الأجيال أمراً سطحياً وهامشياً . فما أكثر الشباب الذين يتبنّون أفكاراً متخلفة ، وما أكثر الكهول والشيوخ الذين يتبنون أفكاراً متقدمة . حقاً ، إن فارق السن يدخل عاملاً من عوامل المرونة والحيوية الفكرية، ولكنه ليس عاملاً جوهرياً في تحديد طبيعة الخلافات الفكرية وحدودها .

إن ماركيوز نفسه يعترف في بعض كتبه[1] الأخيرة بأن جريمة من أبشع جرائم العصر ، وهي جريمة القتل الجماعي لآلاف الشيوعيين الأندونيسيين

[1] نحو التحرير — الترجمة الفرنسية ص ٨٢ ؛ الترجمة العربية ص ١٠١

قد شارك فيها الطلبة في اندونيسيا . بل أكثر ما كان الشباب قاعدة لكثير من الحركات والنظم الفاشية والنازية .

هذا على حين ان الطلبة والشباب يقفون عامة على رأس كثير من حركات التحرر الوطني في البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة والبلاد النامية عامة ، حيث لم تنضج بعد الطبقات العاملة وعياً وعدداً وفاعلية .

القضية إذن ليست قضية صراع بين أجيال ، بل هي قضية وعي اجتماعي وانتساب طبقي ، وظروف تتنوع وتختلف بتنوع واختلاف المجتمعات .

نعود مرة أخرى نتساءل : بماذا نفسر حركة الطلبة والشباب ؟ هل نفسرها – كما يحلو للبعض كذلك – بالنمو العددي المتزايد للطلبة خاصة في البلاد الصناعية المتقدمة ؟

الحقيقة ان عدد الطلبة قد ازداد زيادة كبيرة ، زيادة لم يسبق لها مثيل في التاريخ ، خلال هذا القرن ، وخاصة في السنوات الأخيرة نتيجة لازدياد نسبة الاستثمارات في التعليم ، استجابة لاحتياجات النمو الاقتصادي والتطور العلمي والتكنولوجي . فنسبة عدد الطلبة الجامعيين الى عدد السكان الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ – ٢٤ سنة بلغت عام ١٩٦٦ في الولايات المتحدة الأمريكية ٤٢٪ وفي الاتحاد السوفييتي ٢٤٪ وفي فرنسا ١٦٪ وفي عام ١٩٠٠ كان هناك في الولايات المتحدة ٢٤ ألف أستاذ ، و٢٣٨ ألف طالب . أما في عام ١٩٦٩ فقد ارتفع هذا الرقم الى ٤٨٠ ألف أستاذ و ٦ مليون و ٧٠٠ ألف طالب .

لسنا نريد أن ندخل في تحليل لهذه الإحصاءات وغيرها ، فهي صحيحة بغير شك رغم ما يشوب بعضها من نواقص . ولكن الحقيقة التي لا شك فيها هي هذا التزايد الذي يتضاعف باستمرار للاستثمارات في التعليم ، وفي

عدد الطلبة ، استجابة لمتطلبات التطور العلمي والتكنولوجي ، ومتطلبات عصرنا الصناعي عامة .

على ان القضية هي أن هذا التزايد الكمي وحده لا يمكن أن يفسر تفسيراً موضوعياً ظاهرة الحركة الطلابية ، وإن يكن بغير شك أحد العوامل الدافعة لها ، وخاصة اذا ربطنا بين التزايد الكمي وبين ما يستتبعه من تجمعات طلابية كبيرة في الجامعات بما يتيح أرضاً ميسرة لحركة جماهيرية .

على اننا لو تعمقنا الظاهرة ، وخاصة بالنسبة للحركة الطلابية في أوروبا وأمريكا ، لوجدناها ترجع الى عوامل موضوعية متعددة .

هناك عوامل مباشرة تمس الأوضاع الطلابية نفسها ، مثل تخلف الدراسات الجامعية ومناهجها عامة عن الارتفاع الى قضايا العصر الأساسية وتحكّم الاحتكارات — في أمريكا خاصة — في برامج الدراسات واتجاهات الأبحاث العلمية ، وعدم توفر أماكن كافية للطلبة ، وارتفاع الرسوم الجامعية ، وقلة الأساتذة ، وسوء نظام الامتحانات ، والبطالة التي يعانيها الخريجون ، أو توظيفهم في مواقع عمل يصبحون فيها مجرد منفّذين أو مكتبيين ليس لهم دور ايجابي في المشاركة في التخطيط الاقتصادي والاجتماعي عامة ، فضلاً عن تناقص أجورهم،واقترابهم من حيث مستوى الدخول، بل وطبيعة العمل ، والوضع الاجتماعي من الطبقة العاملة . وما أكثر الطلبة الذين يدرسون ويعملون في آن واحد . لقد ازداد عدد أصحاب الياقات البيضاء — على حد التعبير الشائع — الذين يعملون في الصناعة والاقتصاد بشكل عام ، من مهندسين وتكنيكيين ومحاسبين وكتبة ، كما ازداد في الوقت نفسه اقترابهم من أصحاب الياقات الزرقاء أي العمال .

إن الثورة العلمية والتكنولوجية لم تبرجز العمال — كما يقال — أي لم تحولهم الى فئات بورجوازية بقدر ما حولت الفئات البورجوازية — الطلاب

خاصة – بعد تخرجهم – الى ما يشبه العمال بل الى عمال .

ولقد بدأت أغلب – إن لم يكن جميع – الحركات الطلابية من مواقع الدعوة الى التغيير الجذري للأنظمة والمناهج الجامعية ، ولدور الجامعات في التغيير الاجتماعي انطلاقاً من ضرورات الثورة العلمية والتكنولوجية. ولهذا لم يكن غريباً أن يكون منطلق كثير من الحركات الطلابية من بين أساتذة وطلبة الدراسات الاجتماعية والانسانية عامة .

على أن هذه العوامل المباشرة في الحركة الطلابية سرعان ما امتزجت بعوامل أخرى أعطت للحركة أبعاداً سياسية واجتماعية أشد عمقاً .

لم يعد الأمر مجرد تغيير جذري في الأنظمة والمناهج الجامعية ، وانما أصبح نقداً شاملاً للنظام الاجتماعي كله بما يسيطر عليه من اتجاه استغلالي وعنصري ونزعات عسكرية عدوانية ، وسوء تخطيط يفضي الى تبديد عائد العمل الاجتماعي في انتاج طفيلي ، كما يفضي الى إهدار نتائج الثورة العلمية والتكنولوجية لغير صالح التقدم والسلام . وهكذا ارتفعت في أيدي الحركة الطلابية رايات النضال ضد الحرب العدوانية القذرة التي تشنها الأمبريالية الأمريكية ضد الشعب الفييتنامي وضد التفرقة العنصرية التي تمارسها وتشجعها الفئات الحاكمة هناك ، وضد الطغمة العسكرية المندمجة المصالح مع الطغمة الاقتصادية التي توجه الانتاج من أجل الربح وحده وتوجه الاستهلاك لمصلحة الربح وحده ، وضد التوجيه العقائدي الذي يفرض قيماً غير انسانية ، ويخلي الوعي البشري من جوهره الخلاق . وباختصار تحولت الحركة الى تمرد شامل ضد جوهر النظام الرأسمالي نفسه ، ومن أجل مجتمع جديد خال من الاستغلال والعنصرية والعدوانية والقمع .

حقاً ، لقد أخذت هذه الحركة مظاهر متنوعة ومتناقضة أحياناً . إن حركة البيتلز والهيبيز ، هي بعض هذه المظاهر بغير شك . انها تعبر

عن تمرد على النظام الاجتماعي السائد ، وشكل من أشكال رفضه . إن إطالة الشعور ورفض الاستحمام ، والحياة على الأرصفة ، وتدخين الحشيش والماريوانا ، واستفحال العلاقات الجنسية الجماعية ، وممارسة العنف ، أو العودة الى الريف ، والأعمال اليدوية ، هي بعض مظاهر متنوعة لهـذا الرفض والتمرد ، تتخذ طابعاً رومانطيقياً ، أو طابعاً فوضوياً .

انها محاولة لاستعادة انسانية الانسان برفض الأنظمة القمعية التي تدفعه الى الاغتراب وفقدان الوعي بذاته ، والاستسلام الفكري والوجداني . وما أكثر ما ترتبط بعض جماعات البيتلز والهيبيز بشعارات سياسية واجتماعية واضحة ، فترتبط الدعوة الى الحرية الجنسية بالدعوة الى وقف الحروب « مارسوا الحب ولا تمارسوا الحرب » .

على ان هناك حركات أخرى ، يغلب الطابع السياسي والاجتماعي على شعاراتها ، وإن لم تخرج كذلك عن الطابع الرومانطيقي والفوضوي لافتقادها التنظيم الثوري المحدد ، والبرنامج الثوري المحدد .

ووراء هذه الحركات جميعـاً ، نجد تأثيرات فكريـة مختلفة بعضها ينتسب الى ماركس وبعضها الى تروتسكي ، وبعضها الى فرويد، وبعضها الى الثورة الثقافية الصينية ، وبعضها الى جيفـارا ودوبريه ، وفانون ، وبعضها خليط من هذا كله يحاول نسبته الى ماركيوز . على ان أغلب هذه الانتسابات جميعاً لا تفسر في الحقيقة طبيعة هذه الانتفاضات الطلابية والشبابية . لعلها تحاول أن تبحث لها بهذه الانتسابات عن تحديد فكري لحركتها . ولكنها في الحقيقة تعبر بأشكال مختلفة عن رفض غير مكتمل الوعي بذاته وبموضوعية طريقه للنظام الرأسمالي السائد في مجتمعاتها .

ولكن ماذا عن حركات الطلبة والشباب في بعض البلاد الاشتراكية ، مثل تشيكوسلوفاكيا ، ويوغوسلافيا وبولندة ؟ إن الأمر يختلف كـما ذكرت من قبل ، من مجتمع الى مجتمـع ومن نظام الى نظام . ففـي

تشيكوسلوفاكيا كانت تدفعها وتولدها أخطاء بيروقراطية في النظام الاشتراكي ، فضلاً عن اتجاهات ليبرالية معادية للاشتراكية ، تغذيها دعايات وعناصر امبريالية وصهيونية . وفي يوغوسلافيا ، كانت تدفعها أخطاء بيروقراطية في نظم التعليم الجامعي ، وفي أساليب العمل الحزبي . وفي بولندا كانت تدفعها اتجاهات صهيونية واضحة معادية للنظام الاشتراكي. أما في البلاد النامية فتختلف باختلاف ظروفها الوطنية والاجتماعية وطبيعة علاقات القوى بها .

ولكن ... على الرغم من اختلاف هذه الحركات الطلابية والشبابية من حيث الطبيعة الاجتماعية ، والانتسابات الطبقية والشعارات المرفوعة ، فلا شك ان الطلبة والشباب قوة من قوى الثورة الوطنية والاجتماعية . ولا شك أن حركتهم هي تعبير صحي وموضوعي جاد عن أزمة الأنظمة في مجتمعاتهم على اختلاف طبيعة هذه الأزمة في كل نظام .

ولكن الطلبة والشباب وإن كانوا قوة من قوى الثورة الوطنية والاجتماعية، وقوى التقدم عامة ، بل يمكن أن يكونوا في بعض الظروف الاجتماعية، طليعة ثورية ، وخاصة شباب العمال — إلا اننا لا نستطيع أن نعمم الحكم تعميماً مطلقاً . فالطلبة والشباب ليسوا طبقة اجتماعية متجانسة ، كما يزعم بعض علماء الاجتماع البورجوازيين المعاصرين ، وانما هم ينتسبون — في الأغلب — الى الفئات الاجتماعية المتوسطة والصغيرة ، ولا يمكن لهم وحدهم أن يحسموا قضية التغيير الثوري في مجتمع ، بغير ارتباط وتحالف وثيق مع الطبقة العاملة ، وبغير التزام بنظرية ثورية ، وتنظيم ثوري .

هذا ما كشفت عنه ، وتكشف عنه باستمرار دروس التاريخ المعاصر . وهذا ما كشفت عنه الحركة الطلابية والشباب عام ٦٨ . ليس هذا إدانة لتلك الحركة أو لغيرها من الحركات السابقة عليها أو اللاحقة لها ، أو التي نتوقعها في مسيرة تاريخنا المعاصر ، ولكنه تحديد لمداها. ماذا استطاعت

أن تحقق ؟ لقد كشفت بغير شك جوهر الفساد والاستغلال في المجتمعات الرأسمالية ، وما تزال في أمريكا بوجه خاص تفضح مخططات العسكرية العدوانية وتناضل ضد مغامراتها الحربية . ولكنها لن تستطيع السيطرة على قانون التغيير الجذري للمجتمع والنظام الاستغلالي والعدواني ، بغير ارتباطها بالطبقة العاملة ، ونظريتها الثورية وتنظيمها الطليعي .

هل ابتعدنا بهذا الحديث كثيراً عن فلسفة ماركيوز ؟

لا ... في الحقيقة ، بل ازددنا به اقتراباً منها ، وتعرفاً عليها . إن حركة الطلبة والشباب — كما ذكرنا من قبل — وكما رأينا بعد ذلك تُعدّ دحضاً فكرياً وعملياً لفلسفة ماركيوز ، ذلك أنها تؤكد أن فئات اجتماعية زعم ماركيوز أنه قد تم استيعابها واندماجها في أنظمة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، تتمرد على هذه الأنظمة وتثور عليها .

على أن هناك ما هو أخطر من ذلك ، فعندما اندلعت الحركات الطلابية والشبابية عام ٦٨ بوجه خاص ، وأخذت وسائل الإعلام ودور النشر اليمينية تروّج لفلسفة ماركيوز ، باعتبارها تعبيراً فكرياً عن هذه الحركات ، وأخذ بعض قادة هذه الحركات يقتبسون من كتب ماركيوز ويسلّحون هذه الحركات بشعارات منها ، كان وراء هذا هدف واضح محدد ، هو محاولة حرف الحركة الطلابية والشبابية عن التطور الثوري الصحيح، عن الارتباط بحلفائها الطبيعيين ، الطبقة العاملة وأحزابها الشيوعية، عن تجنب الأعمال الفوضوية ، والشعارات الرومانطقية والانتظام في إطار تنظيمي ، والتحرك بمقتضى برنامج عمل ، ومفاهيم نظرية ذات طابع موضوعي ثوري .

ماذا قدمت فلسفة ماركيوز للطلبة والشباب ؟ وماذا تقدم لهم اليوم ، بعد أن تبنى ماركيوز في كتبه المتأخرة حركتهم، وأضافهم لطليعة قوى[1]

---

١ سنعرض في الفصل السادس الدور الذي يحدده ماركيوز بالدقة للطلبة والشباب .

الرفض والتمرد . وعلى لسان حوارييه من أمثال كوهين – بانديت ودُبتشكه ، ارتفعت شعارات التمرد على كل سلطة ، على كل عقلانية ، على كل نظام ، على كل تنظيم ، على كل نظرية ، على كل إيديولوجية. إن العقل هو أداة السلطة القمعية ، فلنرفض العقل ولنضع « الخيال في السلطة » ولنحرر إيروس إله الحب الشبقي من طغيان هذه السلطة القمعية كذلك ، ولنجعل له السيادة .

نحن ضد النظام الرأسمالي ، ولكننا كذلك ضد هذا النظام الذي يسمي نفسه اشتراكياً في الاتحاد السوفياتي !

« اليسارية هي الدواء لمرض الشيوعية »[1] ، وهي كذلك الدواء لمرض الرأسمالية . ما هي هذه اليسارية ، إنها الرفض العظيم ، الثورة الشاملة الأساسية والاجتماعية والجنسية ، المواجهة العنيفة المسلحة لكل سلطة سائدة أياً كانت ، بغير تنظيم ، بغير ايديولوجية . هذا هو طريق الخلاص من القمع ، طريق خلاص الإنسان من الاغتراب ، طريق الخلاص لإنسانية الإنسان .

على أنه في الحقيقة لم يكن طريقاً للخلاص الإنساني ، بل كان طريقاً للتخلص من حركة الطلبة والشباب وإجهاضها فكرياً وعملياً .

هذا هو الدور الحقيقي الذي لعبته وما تزال تلعبه فلسفة ماركيوز .

ماذا كان مصير الحركة ... الإنكسار والانحسار . مرة أخرى ليس هذا إدانة لتلك الحركة ، فما أعمق ما كشفت عنه من متناقضات في بناء المجتمع الرأسمالي وما أشاعته من وعي وحيوية . وليس انكسارها وانحسارها إلا ظواهر مؤقتة في مسار العملية التاريخية الثورية ؛ على أن القضية هي أن فلسفة ماركيوز كانت إحدى المحاولات الايجابية لركوب موجة هذه الحركة ، وتعميق طابعها العفوي والفوضوي . إن العفوية سمة البدايات

١ عنوان كتاب لكوهين – بانديت .

الأولى لكثير من الحركات الثورية . ولكن المهم هو حسن توجيه هذه العفوية بالوعي الموضوعي والتنظيم السليم إلى عمل ثوري إيجابي فعال متصل.

لقد تحولت الحركة الطلابية والشبابية في فرنسا بالذات عام ١٩٦٨ إلى حركة تمرد مسلح ضد السلطة تقيم المتاريس وتحرق السيارات وتستولي على المؤسسات، ولكن – على حد تعبير جريدة الأومانيتيه الشيوعية الفرنسية – « لقد أمد كل متراس وكل سيارة أحرقت ، حزب ديجول بعشرات الآلاف من الأصوات »[١] . ليس معنى هذا أننا ضد العنف والتمرد المسلح في مواجهة السلطات والأنظمة الرجعية ، لا، بقدر عنف هذه السلطات وهذه الأنظمة ، يكون العنف في مواجهتها والتصدي لها والتمرد عليها .

ولكن القضية ليست قضية عنف أو تمرد مسلح في ذاته ، بل هي – مرة أخرى – قضية وعي موضوعي وتنظيم سليم يضمن مواصلة الثورة، وتحقيق أهدافها .

وهذا ما دعت فلسفة ماركيوز وحواريو فلسفة ماركيوز إلى تجنبه ، بالدعوة إلى الرفض والتمرد بغير نظرية ثورية أو تنظيم ثوري، وبالتشكيك في الدور الثوري للطبقة العاملة وبالتناقض معها .

وهكذا استطاعت هذه الفلسفة التي تدعو الى رفض الاستيعاب والاندماج في إطار النظام الرأسمالي إلى الإسهام في إجهاض[٢] الحركة الثورية للطلبة

---

١ يذكر ماركيوز هذا النص في كتابه « نحو التحرير » الترجمة العربية ص ١١٣ الترجمة الفرنسية ص ٩٣ .

٢ مما يدعو للتأمل ما يذكره ماركيوز نفسه في رده على كتاب لفرانسوا بيدو عن فلسفة ماركيوز بشأن تلميذته الزنجية اللامعة الحاصلة على دبلوم في الفلسفة ، والتي لا شك في كفاءتها في التدريس والبحث والتي قامت الهيئة المشرفة على جامعة كاليفورنيا بفصلها بعد تعيينها في إحدى الوظائف باحدى الكليات بسبب عضويتها في الحزب الشيوعي ، على حين يحتفظ ماركيوز بكرسيه العلمي في الجامعة وتحظى كتبه باهتمام دور النشر اليمينية – انظر F. Perroux
Interroge Herbert Marcuse Aubier 1969. P. 200

والشباب — مع مختلف وسائل الإعــلام والنشر اليمينية وأساليب العسف والقمع الرجعية ، وإلى توفر الأسباب الموضوعية لاستيعاب هـذه الحركة وإدماجها في إطار النظام الرأسمالي نفسه . ولكن ... إلى حين .

إن فشل حركة الطلبة والشباب عام ٦٨ ليس فشلاً نهائياً لهذه الحركة. وسوف تستعيد الحركة حيويتها وفاعليتها بمقدار تحالفها والتحامها التنظيمي والنظري بحركة الطبقة العاملة وحزبها الطليعي . هذا ما وعته جماهير الطلبة والشباب ، وأخذ الكثير منهم ينضمون إلى صفوف النضال الثوري المنظم.

وإذا كانت فلسفة ماركيوز قد بدأ انتشارها ورواجها مع حركة الشباب والطلبة عام ١٩٦٨ ، فمع هذه البداية كما ذكرت في مستهل هذا الفصل كانت نهايتها كذلك ، بعد أن تكشفت حقيقتها الزائفة في مجـــال الخبرة الثورية الحية .

ولكن بقي أن تتكشف كذلك حقيقتها هذه في أبعادها النظرية .

الفصل الثاني

فلسفة علمية أم يوتوبيا فوضوية

ليست هناك فلسفة ... وإنما هناك فلسفات ، أو بتعبير أدق ، مواقف فلسفية مختلفة .

فالفلسفة – أي فلسفة – مهما كانت درجتها من التجريد والتعالي عن واقع الأحداث الحية المحيطة بها ، هي موقف من هذه الأحداث ، وهي بالتالي جزء من هذه الأحداث . إنها تعبير عنها وتفسير لها ، وهي في الوقت نفسه ، قوة فعل فيها ، سلباً أو إيجاباً .

ولهذا ، فالفلسفة جزء من التاريخ الاجتماعي للإنسان ، وعامل من عوامل التعبير والتفسير والتغيير لأوضاعه ومراحله . والطابع التجريدي للفلسفة ، بشكل عام هو منهج مشاركتها في هذا التاريخ ، فضلاً عن أنه منهجها نفسه . إنه منهجها لكشف ما وراء ظواهر الواقع من قوانين عامة . على أن هذا الكشف قد يكون جنوحاً إلى رؤيا سكونية تجمد الظواهر السائدة ، وتجعل منها مطلقات ثابتة . وقد يكون تحديداً لعناصر الصراع في هذا الواقع ، بل مشاركة فعالة في تجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون .

وعلى هذا تنقسم الفلسفة عامة ، إلى فلسفات مادية ، وأخرى مثالية. وتختلف درجة المادية الفلسفية بمقدار إدراكها العقلي للحقائق العينية في الواقع، وطبيعة القوى المتحركة المتصارعة فيه . وبمدى تحويلها لهذا الإدراك إلى قوة فعل من أجل صناعة واقع جديد أفضل .

وتختلف المثالية الفلسفية بمقدار تعاليها عن الإدراك العقلي لهذه الحقائق العينية ، بالتجريد العقلي نفسه أحياناً أو بالتجريد غير العقلي أحياناً أخرى، وبمدى تغافلها عن قوانين الصراع فيها ، أو تفسيرها لها تفسيراً يحد من فاعليتها أو يسعى الى تحييدها وتجميدها .

وعلى مدى التاريخ الانساني كله ، كان هذا الاختلاف بين المادية والمثالية على تنوع مراتبها ، بل كان هذا الصراع الذي هو في أساسه تعبير عن صراع اجتماعي طبقي .

ولعلنا لا نجد علاقات مباشرة بين المذهب الفلسفي والواقع الاجتماعي ، لكن المذهب الفلسفي بمفاهيمه وتصوراته وبنائه العام وبنظرته الشاملة ، التي يقدمها عن الكون والحياة والمجتمع والانسان ، انما يتضمن هذه العلاقة بطريقة غير مباشرة في بعض الأحيان .

وبغير حاجة الى تتبع تاريخ الفلسفة هنا لبيان ذلك وتوضيحه ، نكتفي بالإشارة العامة الى أن فلسفة هيجل تعتبر أرقى تتويج فلسفي للمثالية، على حين ان فلسفة ماركس تعتبر أرقى تتويج فلسفي للمادية . على ان هذه الإشارة العامة تخفي ما في مختلف المذاهب الفلسفية — المادية والمثالية — عبر التاريخ من فروق وتمايزات خاصة .

ولكننا نستطيع برغم هذه الفروق والتمايزات أن نحدد السمة العامة للمادية والمثالية على النحو التالي :

فالمادية ... فلسفة عقلية ، تتخذ العقل منهجاً للمعرفة ، على انها لا تقف عند حدود العقل تحليلاً لمقوماته . واستخلاصاً مجرداً من تصوراته

ومفاهيمه ، وانما تحرص على الإعمال العقلي في الحقائق العينية ، الطبيعية والانسانية ، مستندة الى ثلاثة مبادىء أساسية :

الأول : ان وجود هذه الحقائق سابق على وجود العقل نفسه بتصوراته ومفاهيمه .

والثاني : أن هذه الحقائق قابلة للمعرفة العقلية .

والثالث: أن هذه المعرفة لا تتحقق بالتأمل والإعمال العقلي الفردي وحده ، وانما تتحقق كذلك وأساساً بالممارسة العملية الاجتماعية.

ولهذا فالمادية ليست مجرد فلسفة تأملية لمعرفة الواقع بل هي كذلك فلسفة ثورية لتغيير الواقع .

أما المثالية ... فقد تكون كذلك فلسفة عقلية ، ولكنها تعتبر وجود العقل بتصوراته ومفاهيمه سابقاً على وجود الحقائق العينية . وقد ترى في العقل مصدراً أساسياً لهذه الحقائق العينية في ظواهر إدراكها المحدد . وعلى هذا فما يدركه العقل هو من صنعه ، أو ما يدركه العقل ليس هو الحقيقة في ذاتها ، وانما ظواهر لهذه الحقيقة ، لأن الحقيقة في ذاتها غير قابلة للمعرفة ، وهي الى جانب هذا متعالية على الواقع تكتفي بالتأمل التجريدي دون الممارسة الحية . على ان المثالية قد تكون كذلك فلسفة غير عقلية تتسلح للمعرفة بمعايير أخرى غير التصورات العقلية المجردة للإدراك ، تتسلح بالحدس الوجداني أو المنفعة العملية ،أو الوصف الخارجي ، للظواهر العامة أو الجزئية .

ولهذا، فقد نجد اتجاهاً عقلياً خالصاً في مثالية هيجل مثلاً ، ولكننا نجد اتجاهات لا عقلية في امتدادات هذه الهيجلية عند هايدجر وسارتر مثلاً ؛ وقد نجد اتجاهات عقلية عند الوضعيين والعمليين من أمثال كونت ووليم جيمس . ولكننا نتبين فيها اتجاهات عقلية وصفية ، أو نفعية أو تجزيئية؛ ولكننا قد نجد اتجاهات لاعقلية صرفة عند نيتشه وبرجسون وغيرهما ؛

على أن هناك عاملاً آخر يميز بين المادية والمثاليــة ، هو التاريخية ، وإن كنا نجد هذه التاريخية كذلك متداخلة في المذاهب المادية والمثالية على السواء ، ولو اختلف طابع هذه التاريخية .

فالتاريخية عامة ، هي النظرة المتحركة المتصارعة الشاملة لظواهر الوجود الطبيعي والإنساني على السواء ، نجدها عند هيجل تجريداً عقلياً مطلقاً ، ونجدها عند ماركس تحليلاً عينياً محدداً . ونجدها عند نيتشه أو برجسون تجريدياً وجوانياً .

وقد نجدها عند كانت تدرجاً آلياً ، وقد نجدها عند فرويد أو عند سارتر محصورة في إطار الذات الإنسانية وحدها . ولهذا فإننا لا نجــد التاريخية كحقيقة واقعية وشاملة يمكن تحديد قوانينها إلا في الفلسفة المادية، وهذا ما يميزها تميزاً حاسماً عن بقية الفلسفات المثالية .

خلاصة هذا كله أن المادية هي المعرفة العقلية التاريخية بقوانين الحركة العامة في الوجود الإنساني والطبيعي على السواء ، وهي المشاركة الفعالــة بهذه المعرفة ، في تغيير هذا الوجود . على حين أن المثالية هي المعرفــة العقلية أو اللاعقلية بالوجود الإنساني والطبيعي ، معرفة تقف عند حدود التأمل المجرد أو حدود الوصف العام أو الجزئي .

ومن هنا كانت الفلسفة المادية فلسفة علمية وثورية ، وكانت الفلسفة المثالية فلسفة غير علمية وغير ثورية .

حسبنا هــذا ، مدخلاً عاماً نتحسّس به طريقنا الى فلسفة هربارت ماركيوز .

ونتساءل ... ما هو الإطار النظري العام لهذه الفلسفة ؟ هل هي مادية أم مثالية ، هل هي هيجلية خالصة ، أم امتداد لهذه الهيجلية إلى تفريعاتها المختلفة في الفلسفة الوجودية بوجه خاص عند هايدجر وسارتر ؟ هـل هي ماركسية أو — كما يقال أحياناً — ما بعد ماركسية ، أم هي فلسفة

قائمة بذاتها ، وإضافة جديدة إلى هذه الفلسفات ، وإلى تاريخ الفلسفة بوجه عام ؟

على أن الحقيقة التي أسارع الى تأكيدها منذ البداية هي أن فلسفة ماركيوز هي خليط انتقائي من فلسفات شتى من تلك الفلسفات التي أشرنا إليها ، ومن غيرها من فلسفات أخرى ، وإن كان لها في النهاية طابعها المحدد . وهي على وجه اليقين ليست فلسفة مادية ، وإن ادعت لنفسها ذلك ، وعلى هذا فهي فلسفة مثالية في طابعها العام .

على أن تحديد هذا الطابع يقتضي أولاً تحليلاً لجذور هذه الفلسفة أو تحديداً لروافدها وانتساباتها المتنوعة .

كان هايدنجر المصدر الأول لتشكيل فكر ماركيوز . فقد بدأ ماركيوز حياته الفكرية تلميذاً له . ولكن سرعان ما تخطاه وإن ظل يحمل في فكره بقايا هايدجرية.وهايدجر هو أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية بعد كيركجارد. وفلسفته هي فلسفة الذاتية الخالصة . إنها التخلي عن كل اهتمام بالتجريد العقلي أو بالواقع العملي ، أو بالموضوعية الاجتماعية الخارجية والانعكاف على الذات ، التي هي « وجود في العالم » في مواجهة الموت . هذا هو جوهرها . وبتعمق إحساس الذات بهذه الحقيقة يصبح الإنسان قادراً على الإدراك الشامل لحقيقته في كل أناتها الباطنية . الذاتية المحضة إذن هي جوهر فلسفته ، وهذه الذاتية المحضة هي التي أفضت به في النهاية إلى أن يصبح فيلسوفاً للحزب النازي ، وإلى أن يجد في هتلر التجسيد للحقيقة الألمانية . « لا تجعلوا من النظريات والأفكار ، أسساً وقواعد لوجودكم، اليوم أو في المستقبل ، إن الفوهرر وحده ، هو الحقيقة الألمانية وقانونها». على أن الفوهرر ليس إلا رمزاً كذلك لمفهوم أكبر عند هايدجر هو مفهوم الصفوة المختارة ، التي يتجسد فيها الوعي الأصيل بالوجود ، والقدرة الوحيدة على إغنائه واخصابه .

لم يقف ماركيوز عند هايدجر ، بل تحول عنه الى هيجل ، عندما تبين في دراسة له عن هايدجر ، الجذور الهيجلية لفلسفته . إلا أن هايدجر — كما أشرنا من قبل ، وكما سنتبين ذلك فيما بعد — ظل كامناً في فكر ماركيوز بفلسفته الذاتية المطلقة ، وبدعوته الى الصفوة المختارة .

على أن هذا التحول من هايدجر الى هيجل عام ١٩٢٨ على وجه التحديد كان نقطة البداية في فكر ماركيوز . ويمكن القول بأنه تحول من الجدل الذاتي الخالص عند هايدجر الى الجدل « الذاتي — الموضوعي » — إن صح التعبير — عند هيجل .

وفلسفة هيجل — في كلمات سريعة — تفسر التاريخ الانساني والطبيعي عامة ، باعتباره تحققاً متطوراً للفكرة المطلقة الكلية .

إن كل مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية والطبيعية على السواء ، في حركتها التاريخية ، ما هي إلا تجلّيات لهذه الفكرة المطلقة الكلية .

وعلى هذا فلسنا مع هيجل في إطار جدل ذاتي محض — كما كنا مع هايدجر — وانما في إطار جدل ذاتي يتحقق في الواقع الموضوعي للوجود التاريخي للانسان والطبيعة . ولكن هذا الواقع ما هو إلا التعبير المتحقق — كما ذكرنا — عن الفكرة المطلقة الكلية .

ومن هذه الرجعة الى الجذور الهيجلية لهايدجر ، انتقل ماركيوز الى ماركس ، أي من الجدل الذاتي — الموضوعي إن صح التعبير عند هيجل ، الى الجدل المادي عند ماركس . والجدل الماركسي في كلمات سريعة كذلك ليس إلا قلباً للجدل الهيجلي . فبدلاً من أن يكون الوجود الاجتماعي والطبيعي تجلياً وتعبيراً متحققاً للفكرة المطلقة الكلية ، أصبح الفكر أو الوعي البشري انعكاساً للوجود ، أو بتعبير آخر : إن الظروف الموضوعية هي التي تحدد وتشكل الوعي البشري وليس العكس . حقاً هناك جدل آخر بين الوعي الذاتي والوجود الموضوعي ، ولكن نقطة البداية عند

ماركس ، هي هذا الواقع المتعين ، وليس الفكرة المطلقة الكلية كما كان الحال عند هيجل . وهكذا ينتقل ماركيوز من الذاتية المحضة عند هايدجر الى الذاتية — الموضوعية عند هيجل ، الى الموضوعية أو المادية عند ماركس . أو بتعبير آخر ينتقل من المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية ثم الى المادية .

ولكن ... هل انتقل ماركيوز حقاً الى المادية؟ لعل الأمر كان كذلك بين عام ١٩٢٨ وعام ١٩٣٣ ، مع كثير من التداخل في فكره بين الهيدجرية والهيجلية والماركسية . إلا أنه في عام ١٩٣٣ ينضم ماركيوز الى مدرسة فرانكفورت[1] التي كانت تتألف من هوركايمر ، وأدورنو ، ووالتر بنجامين ، وإيريك فروم وليو ليوفنتال . لقد مات بنجامين أثناء الحرب العالمية الثانية وخرج الأخيران على المدرسة . وظل هوركايمر وأدورنو فضلاً عن ماركيوز يعبرون عنها ، رغم ما بينهم من فروق واختلافات .

ومدرسة فرانكفورت تطلق على نفسها اسم « الفلسفة النقدية » وهي تقصد ضمناً « بالنقدية » الماركسية . ولكنها في الحقيقة تقترب من الماركسية بقدر ما تبتعد عنها ، وتتفق معها بقدر ما تختلف . ولعل مجرد تسميتها بالنقدية هو أحد مظاهر هذا الابتعاد والاختلاف .

لماذا ؟ نعود مرة أخرى ، وباختصار شديد ، إلى الماركسية لنحدد قسمة أساسية من قسمات منهجها . إن الماركسية مواجهة عقلية للواقع ، بهدف معرفة قوانين الموضوعية العينية وتغييره بمقتضى هذه المعرفة . ولهذا

---

١ راجع في هذا مقال لوسيان جولدمان بعنوان فكر ماركيوز في
La Nef : Marcuse cet inconnu Cahier No. 36 Janvier - Mars 1969. P. 38
ولقد نشر جولدمان نفس المقال في كتابه
Callimand. Idées : Marxisme et Sciences Humaines عام ١٩٧٠

فالماركسية لا تحقق هذه المواجهـــة بأفكار أو تصورات مجردة ، أو بقيم أخلاقية عامة ، أو بشطحات يوتوبية خيالية . إنها تسعى إلى تفهم الظروف الموضوعية المحددة ، وتحديد ما فيها من قوى اجتماعية محـددة كذلك ، سواء ما يحمل منها الأفكار السائدة المتسلطة ، أو ما يحمل منها الأفكار الجديدة التي تتصارع داخل المجتمع من أجل مجتمع جديـد . والماركسية في تحليلها للنظـــام الرأسمالي تجد في البورجوازية طبقة رجعية ، وتجد في الطبقة العاملة طبقة ثورية ، تحمل كل إمكانيات النضال من أجل بنـــاء مجتمع متحرر جديد . المهم في هذا كله منهج الفكر ومنهج العمل . إنه تحليل لمعطيات الواقع المحدد ، واستخلاص النتائج المحددة من هذا التحليل التي تسلح العمل الثوري.

ومدرسة فرانكفورت أو الفلسفة النقدية ، تبدأ بالتحليل العقلي للواقع مثل الماركسية ، ولكنها تقف عند حدود التحليل العقلي المجرد . حقاً ، إنها قد تصل بهذا التحليل العقلي المجرد إلى بعض نتائج عامة تقربها من الماركسية ، لكنهـــا في تحديدها لعوامل الواقـــع الذي يتصدى له ، وفي استخلاصها لنتائج هذا التحليل ، تعجز عن أن تخرج بنفسها عن حدود التجريدات المطلقة . إنها تحلل الطابع العقلاني للنظام الرأسمـــالي ، وتبين – بشكل عـــام – تحوله من الليبرالية إلى نظام دكتاتوري ، في ألمانيـــا وإيطاليا بوجه خاص في ذلك الوقت . إن المدرسة النقدية لا تتخلى بهذا عن المنهج العقلي ، ولكنها تتخذه لكشف دلالته في التطبيق الاجتماعي ، أي تتخذه أداة نقدية لذاتـــه ، وإن كان نقدها كما ذكرت يقف عند حدود التصورات التجريدية العامة .

ويشارك ماركيوز في هذا الاتجاه ، إلا أنه يشدد اللهجـــة على معنيين في هذا الاتجاه النقدي التجريدي : المعنى الأول هو أنه يجعل من النقـد نفياً مطلقاً للنظام القائم ، ودعوة إلى تغييره تغييراً جذرياً شاملاً . والمعنى الثاني ، أنه يضيف إلى هـــذا النفي المطلق رؤيا مستقبليـــة يوتوبية ،

بل يضيف هذه الرؤيا إلى المنهج العقلي نفسه . ولعله في هذا كان متأثراً – كما يقول لوسيان جولدمان[1] بمعركة فكرية قديمة احتدمت بين لوكاتش وارنست بلوخ عـام ١٩١١ . كان لوكاتش يقف في هذه المعركة إلى جوار النظرة العلمية المادية، وكان بلوخ يتخطى هذه النظرة العلمية المادية إلى ما يسميه القيمة الوضعية لليوتوبيا . المهم أنـه من النفي المطلق ومن النظرة اليوتوبية أضاف ماركيوز أبعاداً جديدة إلى الطابع العقلي التجريدي الخالص لمدرسة فرانكفورت .

ويبدو ان هذا الاتجاه الجديد في فكر ماركيوز ، الـذي يضاعف من مباعدة المدرسة النقدية عن الماركسية ، كان رد فعل لتطور الستالينية في الاتحاد السوفييتي في ذلك الوقت – كما يقول جولدمان – أكثر مما كان رد فعل لانتصار الهتلرية في ألمانيا .

ولعلنا نجد خلاصة هـذا الموقف الفلسفي الجديـد لماركيوز في مقاله « الفلسفة النظرية النقدية» الذي نشره عام ١٩٣٧[2] .

فلنتأمل بعض العناصر الرئيسية في هذا المقال .

إنه مع اعترافه اللفظي في بدايات المقال بانتسابه الفلسفي الى المادية ، يعود فيؤكد ان هذا الانتساب لا يجعل من النظرية النقدية مذهباً متعارضاً مع المذاهب الفلسفية الأخرى. وبهذا التخليط بين المذاهب الفلسفية المختلفة، لا يخرج فقط على الفلسفة المادية،بل ينتهي الى خروج الفلسفة من أسسها الاجتماعية عامة وتفردها بموضوعها المتعالي الخاص . ونحـن لا نتبين ذلك في مقاله هذا فحسب ، بل في مختلف كتاباته بعد ذلك ، التي يقدم فيها

---

١ المرجع السابق والمقال السابق ذكره ص ٣٧ وما بعدها .

٢ ظهر هذا المقال بعد ذلك في «كتاب فلسفة النفى » – راجع المقال في الترجمة العربيةالتي قام بها الاستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد . دار الآداب – مايو ١٩٧١ ص ١٤٦ وما بعدها .

الفكر المثالي – وخاصة في الفلسفة الألمانية – باعتباره فكـراً تقدمياً . بصرف النظر عن تنوع واختلاف دلالته الاجتماعية . انه يكاد يتخلى في عرضه وتفسيره لتاريخ الفلسفة عن دلالتها الاجتماعية والتاريخيـة رغم كثرة إشارته الى هذه الدلالة في كتاباته وبعض فقراته. ولكنه في عرضه وتفسيره للتاريخ الفلسفي العام ، وفي تبينه لبعض الأفكـار الفلسفية السابقة عليه . يتجاهل هذه الدلالة الاجتماعية تماماً ويقيم توحيداً واتصالاً فلسفياً خالياً من الدلالة الاجتماعية والتاريخية بالتالي .

ويتأكد لنا هذا المعنى في قوله في هذا المقال بأن « التمسك بتجريـد الفلسفة أكثر ملاءمة للظروف وألصق بالحقيقة من ذلك اليقين شبه الفلسفي الذي يهبط بنفسه الى الصراعات الاجتماعية »[1] . ويواصل قوله « ما هو حق في المفاهيم الفلسفية تم التوصل اليه عن طريق التجريـد من الكيان العيني للانسان ، ولا يكون حقيقياً إلا في مثل هذا التجريد . ليس العقل والذهن والأخلاقيات والمعرفة والسعادة مقولات للفلسفة البورجوازية فحسب. بل هي هموم بشرية ، وهي على هـذا النحو يجب الاحتفاظ بها اذا لم يتجدد » .

لا شك في الطابع التجريدي للفلسفة ، ولا شك في هذه المفاهيم والقيم كهموم بشرية ، على أن الوقوف عند هذا يخرج بنا تماماً عن الحـدود المادية للفلسفة . فالتجريد الفلسفي ليس مطلقاً ، ولكنـه يختلف ويتنوع من حيث دلالته ووظيفته اختلافاً اجتماعياً وتاريخياً . وهذه المفاهيم والقيم كذلك ليست مجرد هموم انسانيـة مطلقة ، وإن كان فيهـا عنصر من الإطلاقية ، ولكنها هموم تتنوع كذلك دلالتهـا ووظيفتها وتختلف اختلافاً اجتماعياً وتاريخياً . لا ينطبق هذا على حدود المعرفة فحسب ، بـل على القيم الأخلاقية والجمالية كذلك . وليس هنا موضع إفاضة في هذا . حسبنا

---

١ المرجع السابق ص ١٥٩ .

فحسب أن نتبين هذا الطابع التجريدي المغرق الذي يدفع به ماركيوز دلالة الفلسفة بعيداً عن مضمونها الاجتماعي والتاريخي .

ولا يلبث ماركيوز في المقال نفسه أن يؤكد لنا المعنى نفسه في صورة علمية ، عندما يقول « إن تبديل الوضع القائم ليس في مهمة الفلسفة . إن الفيلسوف يستطيـع فحسب أن يشارك في الصراعـات الاجتماعيـة طالما أنه ليس فيلسوفاً محترفاً . إن هذه التفرقـة بين الفيلسوف المحترف وغير المحترف هي نتيجة طبيعية في الحقيقة لدلالة الفلسفة عنده . إنهـا تفضي في النهاية إلى تفرقة أخرى بين فلسفة مشاركة في التغيير الاجتماعي وفلسفة غير مشاركة في التغيير الاجتماعي . فلسفة تتأمل تجريدياً فحسب ، وفلسفة تتأمل وتغير كذلك . ولهذا كان من الطبيعي أن يقـول بعد ذلك « إن النظرية[1] النقدية معنية بأن تظهر فحسب الظروف الاجتماعية النوعية القائمة في جذر عجز الفلسفة عن طرح المشكلة (نقصد هنا مشكلة كلية المعرفة بالمجتمع) بشكل أكبر شمولية ، ولكي تشير إلى أن أي حل آخر إنما يكمن وراء حدود تلك الفلسفة . فاللاحقيقة القائمة في كـل تناول كلي صوري للمشكلة إنما تأتي إلى الفلسفة « من الخارج » ومن ثم فـلا يمكن قهرها إلا « خارج الفلسفة » . ماذا تبقي للفلسفة كي تكون وعيـاً بالواقع ، وقوة فعل ثوري فيه ؟ أو بتعبير آخر ماذا بقي من ماديـة في هذه النظرية النقدية . وكيف يفسر — برغم هذه المقتبسات — فلسفة ماركيوز بأنها فلسفة تحريرية ، ثورية ؟ أين إذن طابع التحرير والتنوير فيها ؟ إنه موجود في نظرية ماركيوز بالطبع ، في جانب جديد يضيفه، هو — كما ذكرنا من قبل — « اليوتوبيا » « لقـد كانت اليوتوبيا[2] ، — كما يقول — لفترة طويلة هي العنصر التقدمي الوحيد في الفلسفة » .

---

١ المرجع السابق ص ١٦١ — ١٦٢

٢ المرجع نفسه ص ١٥٥ .

وتحتفظ النظرية النقدية بهـذا العنصر التقدمي ، لتتحدى به النظام القائم وتتخطاه . ومن هذا التبني الصريح لليوتوبيا فلسفياً ، يكون من الطبيعي ألا تصبح الموضوعيـة العلمية « ضماناً كافياً للحقيقـة »[1] . « إن العلم والتكنولوجيا لا يصلحان قبلياً كأنموذج تصوري للنظرية النقدية » . حقاً، إنه يربط هذا أو يبرره بالاستغلال السيء للعلم والتكنولوجيا ، ولكنه في الحقيقة ، رغم اعترافه بدور العلم والتكنولوجيا في التطـور ، يبحث عن منهج آخر للمعرفـة والتطور والتحرر ، هذا المنهج هو « الخيال » . وبدون « الخيال »[2] تظل كل المعرفة الفلسفية في قبضة ما هو قائم ، أو ما هو ماض ، وتكون مقطوعة عن المستقبل « لأن الخيال[3] سيحـدد ما هو الإنسان على أساس ما يستطيع أن يكون عليه حقاً غداً » .

ولا شك ان الخيال قوة من قوى الإبـداع والخلق البشري ، لا في مجال الفن والأدب فحسب ، بل في المجال العرفاني كذلك ، فهو يرتبط في هذا المجال بملكة الفكر العقلي سواء في حدوده التجريدية العامة ، أو حدوده العلمية التطبيقية . على أن فلسفة ماركيوز تحـاول أن تجعـل من الخيال قوة عرفانية مستقلة .

هذا هو الإطار العام للنظرية النقدية : تجريد عقلي يجنح الى اليوتوبيا ويستشرف المستقبل البشري بالخيال . وبالتجريد واليوتوبيا والخيال يتصور ماركيوز انه لم يخرج عن الماركسية فحسب ، بل قام بتعديلها وتطويرها وتحريرها من معوقاتها النظرية الأساسية التي كشفت عنهـا — في زعمه — النكسة الستالينية .

وبهذا يتصور ماركيوز أن فلسفته هي فلسفة : « ما بعد ماركسية ».

---

١ نفس المرجع ص ١٦٧ .
٢ نفس المرجع ونفس الموضع .
٣ نفس المرجع ص ١٦٦ .

على انها في الحقيقة على حد تعبير ماك إنتاير فلسفة[1] ما قبل ماركسية ، فضلاً عن انها فلسفة مثاليّة ذات طابع انتقائي . لعلنا سوف نتبين هذا أكثر وضوحاً في تحليلنا لكتبه الأساسية في الفصول القادمة ، إلا أننا في هذا الفصل قد نحتاج الى مزيد من التأمل في بعض انتساباته الفكرية ، إذ أن مقاله عن « الفلسفة والنظرية النقدية » لا يكفي وحده لتحديد هذه الانتسابات .

في عام ١٩٤١ ظهر بالانجليزية أخطر كتبه جميعاً ، وهو كتاب « العقل والثورة » . وتكمن خطورة هذا الكتاب في أنه يتضمن الى حد كبير العناصر الأساسية لفلسفته كلها ، منهجاً ومضموناً ، التي عبرت عنها كتبه اللاحقة . وفضلاً عن ذلك فإننا نتبين في هذا الكتاب حقيقة انتسابه الفكري .

والكتاب مكرس لعرض فلسفة هيجل وامتداداتها الفكرية المختلفة ، الى جانب عرضه النقدي — في ضوء الهيجيلية — للفلسفة الوضعية .

ويبرز جوهر الكتاب فيما يقوله ماركيوز في مقدمته لطبعة جديدة لهذا الكتاب عام ١٩٦٠ ، من أنه يأمل من تأليفه هذا الكتاب أن يسهم بدور بسيط ، لا في إحياء هيجل وانما في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ، ألا وهي القدرة على التفكير السلبي (أو التفكير النافي) . إن التفكير كما عرفه هيجل هو سلب أو (نفي) كما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر[2] . وبإحياء هذه الملكة يريد ماركيوز أن يؤكد العنصر الجوهري في المنهج الجدلي نفسه ، والقوة الدافعة فيه .

وعنوان الكتاب يدل على موضوعه . انه العقل والثورة ، أو بتعبير آخر

---

١ Alasdair Mc Intyre : Marcuse , Fontaha Modern Master : 1970 P. 220

٢ الترجمة العربية الممتازة لهذا الكتاب التي قام بها الدكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠ ص ١٧ — ما بين الأقواس إضافة من عندنا .

إن العقل بمعناه الهيجلي ، هو الثورة ، لأن العقل في هذا المعنى ، هو السلب والنفي لما هو معطى أو قائم . ومن هـذا المعنى يستمد ماركيوز مفهوم نظريته النقدية التي هي في جوهرها سلب ونفي لما هو معطى أو قائم .

وسوف نتبين بعد قليل مدى جدلية هذا المعنى ، الذي يعرضه ماركيوز للنفي أو السلب سواء عند هيجل أو عند ماركس .

والكتاب في الحقيقة دفاع مطلق عن هيجل يتبنى وجهـة نظر هيجل تبنياً كاملاً ، سواء ما يتعلق منها بالمفاهيم والتصورات المنطقية التجريدية الخالصة ، أي أشكال الفكر ، أو ما يتعلق منها بالجانب التاريخي والاجتماعي والسياسي عامة ، أي موضوعات الواقع . وبرغم أخطاء هيجل في هـذا الجانب الأخير ، وخاصة في الجانب السياسي ، وبرغم اعتراف ماركيوز بهذه الأخطاء ، بل وتحفظ هيجل على بعضها ، فـإن ماركيوز يتصدى لتفسيرها بل لتبريرها أحياناً . على أن اعتراف ماركيوز بهذه الأخطاء لا يدفع به إلى محاولة تبين جذرها في بعض المفاهيم والتصورات المنطقية عند هيجل . إنه يتبناها تبنياً مطلقاً ، ولا يتصدى لنقد أي من هذه المفاهيم والتصورات ، وإنما يقتصر نقده على الجانب السياسي كما ذكرنا ، بـل يسعى لتفسيره وتبريره كذلك. والحقيقة أنه لا سبيل إلى فهم هذه الأخطاء إلا بالعودة إلى هذه الجذور التجريبية في فلسفة هيجل ، وخاصة مفهوم « المطلق » في منطقه . إن هذا المفهوم هو مصدر الجمود في تأليه هيجل لبعض الظواهر السياسية في عصره ، واعتبارها نهاية النهايات وغاية الغايات ، بما يتناقض في الحقيقة مع جدله الفكري نفسه عامة . لقد وقف هيجـل عند الدولة البروسية واعتبرها التجسيد النهائي للفكرة المطلقة الكلية . وبهذا جمد جدلية هذه الفكرة المطلقة ، ودفع بها إلى نهاية فاجعة .

على اننا – في الحقيقة – نجد في فلسفة هيجـل اتجاهين متعارضين :

اتجاهاً تجريدياً إطلاقياً ، نتبينه خاصة في مفهوم المطلق في منطقه، واتجاهاً عينياً متحركاً،في الإطار العام لتفسيره لمعطيات التاريخ البشري وموضوعاته. بل كان هيجل يحرص دائماً على مواجهة هذه المعطيات والموضوعات عبر تاريخها الشامل . فلا يستخلص مضمونها المتغير من الأشكال المنطقية للفكر وانما يسعى الى استخلاص هذه الأشكال من المضمون العيني التاريخي المتغير. ويصحح هذه الأشكال ويعدلها بمقتضى هذا المضمون . انه يمزج بين الفكر والواقع . وبرغم أسبقية الفكر عنده على الواقع، هذه الأسبقية التي فسرها بعض تلاميذه بأنها مجرد أسبقية منطقية لا أسبقية زمنية ، وبرغم أن الواقع عنده هو تجسيد وتحقق للفكر ، إلا أن أشكال الفكر عنده انما يستخلصها بالتجريد من عينيات الواقع التجريبي التاريخي . غير اننا في عرض ماركيوز لفلسفة هيجل ، نجد الأمر على خلاف هذا،رغم اعترافه بالمصدر العيني التجريبي لهذه الفلسفة . فإن ماركيوز يغلّب الإطلاقية التجريدية في هذه الفلسفة على العينية التجريبية . يغلب المطلق على المتغيّر. بل اننا على حد التعبير الصحيح لماك انتاير « نبصر ما هو أكثر عينية في ضوء ما هو أكثر تجريداً »[1] . إن ماركيوز بهذا يتجاهل أن أكثر ما يقوله هيجل هو تجريبي . وبهذا يضاعف ماركيوز من الجانب المثالي الإطلاقي المجرد في فلسفة هيجل ، ويضعف من جانبها الموضوعي العيني.

ولعلنا نتبين هذا في مفهوم السلب أو النفي ، الذي اعتبره ماركيوز جوهر الهيجلية . فالسلب والنفي — عند هيجل وخاصة عند ماركس — ليس رفضاً أو نقضاً مطلقين لما هو قائم ، وإنما هو تجاوز وتخط له . لا يهدمه بشكل مطلق قاطع ، بل هو صدور عنه،وامتداد لعناصر الحركة والتقدم فيه . إنه ارتفاع إلى مستوى نوعي جديد ، ولكنه ليس انقطاعاً مطلقاً ، وان اتخذ في تحققه شكل الوثبة أو بالتعبير السياسي شكل الثورة.

---

١ ماك انتاير : المرجع السابق ص ٣٣ .

إن مفهوم النفي الإطلاقي هذا الذي يجرده ماركيوز من السياق الهيجلي ، يصبح كما سنرى فيما بعد ، منهجاً أساسياً في فكر ماركيوز كله .

بل لعلنا نجد هذا الطابع الإطلاقي التجريدي في فهم ماركيوز للهيجلية هو نفس الطابع الإطلاقي الذي يتصدى به ماركيوز لتحليل عصرنا الراهن فيكاد يلتقي في أحكامه العامة مع الأحكام السياسية لهيجل في تحليله كذلك لعصره . وإن كان هيجل في منهج تحليله أكثر عينية من ماركيوز . على أن ماركيوز لم يتورط على الأقل بشكل مباشر في تأليه عصرنا كما فعل هيجل بعصره ، وإن كان أفضى تحليل ماركيوز إلى هـذا التأليه بشكل غير مباشر على نحو ما سوف نتبين ذلك في الفصول القادمة .

لسنا في حاجة إلى تحليل تفصيلي لكتاب « العقل والثورة » في هـذا المجال ، فهو كتاب فلسفي خالص ، وحسبنا أن نستخلص منهجه العام. إن ماركيوز في هذا الكتاب يعد هيجلياً أكثر من هيجل نفسه . ولعله بهذا ينتسب – كما لاحظ بحق ماك إنتاير[1] – إلى الجناح اليساري من صغار الهيجليين الذي قامت الماركسية على نقده وتخطيه ، وإقامة فلسفتها المادية . إن كثيراً من المفاهيم الأساسية التي يصوغ بها ماركيوز فلسفة هيجل هي في الحقيقة مفاهيم هذا الجناح اليساري من صغار الهيجليين ، التي كرس ماركس وانجلز كتابهما « الإيديولوجية الألمانية » لنقدها . وكان جوهر هذا النقد هو ما تبينه ماركس من أن هؤلاء اليساريين قد اتخذوا من الهيجلية طاقة من التجريدات المطلقة ، بدلاً من أن يسعوا إلى تحويلها الى فكر أكثر إدراكاً وأكثر تنويراً بالحقائق العينية التجريبية في الواقع . وهذا بالدقة هو ما فعله ماركيوز بفلسفة هيجل وما يجعله امتداداً في عصرنا لهؤلاء الهيجليين اليساريين .

إن مصطلح « النظرية النقدية » الذي يتخذه ماركيوز – ومدرسة

---

١ المرجع السابق ذكره ص ٢٢ .

فرانكفورت عامة – اسماً لفلسفتها ، هو نفس المصطلح الذي كان يتخذه هؤلاء الهيجليون اليساريون ، والذي تعرض له ماركس في « الايديولوجيا الألمانية » بالنقد والتفنيد موضحاً ما وراءه من موقف فكر مثالي ، متعال عن التناول الموضوعي لمعطيات الواقع التجريبي .

وكذلك الشأن بالنسبة لمصطلح « الإنسان » و « ماهية الإنسان » ، هذا المصطلح المجرد الذي كان يستخدمه هؤلاء الهيجليون اليساريون في تفسيرهم المثالي للتجربة الإنسانية ، والذي نقده ماركس في العديد[1] من صفحات كتابه « الأيديولوجية الألمانية » مستبدلاً به مصطلحاً آخر هو « الناس » . وهو ليس فارقاً في الحقيقة بين مصطلحين وبين مفهومين ، مفهوم مجرد مطلق خال من الدلالة العينية المحددة ، ومفهوم آخر عيني ذي دلالة اجتماعية وتاريخية . على أن المهم هنا أن نذكر بشكل عابر أن نفس هذا المصطلح المجرد عن « الانسان » و « ماهية الإنسان » هو ما نجده في كتابات ماركيوز في مفاهيمه التي يؤسس عليها ثورته التحريرية التي يستهدف بها تحرير الفرد أساساً ، كما سوف نرى ذلك بالتفصيل فيما بعد.

ليست فلسفة ماركيوز اذن فلسفة ماركسية ، بل هي كما ذكرنا من قبل فلسفة ما قبل ماركسية، بل لعلها أن تكون أشد هيجلية من الهيجلية نفسها . ولهذا فعندما ينتقل ماركيوز في كتابه « العقل والثورة » الى عرض الماركسية ، يفسرها كذلك تفسيراً خالصاً بمفهومه الهيجلي الخاص.

ولن نعرض بالتفصيل لمفهوم ماركيوز الخاص بالماركسية وانما نكتفي بالإشارة الى نقاط خمس رئيسية في منهج عرضه للماركسية وفي مفهومه لها.

١ – اعتمد ماركيوز في عرض ماركس وتفسيره على مخطوطات

---

١ راجع « الايديولوجية الألمانية » : ماركس وانجلز . الترجمة الانجليزية موسكو عام ١٩٦٨ ص ٥٤٨ وما بعدها على سبيل المثال .
وراجع كذلك Mc. Intyre كتابه السابق الذكر ص ٢٢ .

ماركس الأولى التي ترجع الى عام ١٨٤٤ . وهي في الحقيقــة تعبر عن بقايا ، بل أصول هيجلية في فكر ماركس لم يتم تجاوزها بعد . على ان ماركيوز يعمد الى التوحيد الفكري بين هذه المخطوطات ، وبقية كتابات ماركس الأخرى ، برغم ان هذه الكتابات أخذت مساراً فكرياً مختلفاً تماماً عن المخطوطات ابتداءً من « الإيديولوجية الألمانيــة » و « رأس المال » . بل ان التحول من هذه المخطوطات الى «الإيديولوجية الألمانية» هو التحول من الهيجلية الى الماركسية . فماركس لم يكن ماركسياً في هذه المخطوطات . وحسبنا — دون دخول في تفاصيــل — أن نشير الى ان الفكرة الموجهة الأساسيـة في هذه المخطوطات هي ان الاغتراب الانساني هو الذي ينتج أشكال الاستغلال الرأسمالي المحركــة للأوضاع والظروف الاجتماعية الموضوعية . والانتقال من الهيجلية الى الماركسية هو الانتقال من هذه الفكرة — على وجه التحديد — الى نقيضها تماماً ، أي ان الاستغلال الرأسمالي هو الذي ينتج الأشكال العينية للاغتراب أو بتعبير آخــر ، إن الأوضاع والظروف الاجتماعية الموضوعية هي التي تحدد الوعي الذاتي البشري دون إنكار — بالطبع — لفاعلية الوعي بدوره في هذه الأوضاع والظروف عندما يكتمل وعيه بها .

والغريب ان ماركيوز يقوم بهذا الخلط الفكري الواضح لفكر ماركس وتجاهل حقيقته ، رغم اعترافه بأن هذه المخطوطات هي مجـرد[1] مراحل تمهد لنظريته الناضجة ، وهي مراحل لا ينبغي أن يبالغ المـرء في تأكيد أهميتها .

على أن القضية برغم هذا الاعتراف ليست قضية مبالغة أو غير مبالغة في تأكيد أهمية هذه المخطوطات ، بل هي مدى مطابقة هذه المخطوطات للفكر الماركسي الصحيح ، الذي لم يبـدأ في أن يتحــدد إلا في كتاب « الإيديولوجية الألمانية » .

---

١ العقل والثورة — الترجمة العربية السابقة الذكر ص ٢٨٧ .

٢ – يعمد ماركيوز في عرضه وتفسيره لماركس الى فصل واستبعاد إضافات إنجلز من إطار الفكر الماركسي . ولعل أبرز هذه الإضافات التي يستبعدها ماركيوز هي إضافة انجلز البالغة الأهمية في كتابه «جدل الطبيعة» الذي يكشف فيه انجلز عن المادية الجدلية في حركة المادة الطبيعية كذلك. إن ماركيوز يسخر من هذا الكتاب[1] ، بل يكاد يوحي بأن إنجلز ما كان يفكر في طبعه ونشره. وينتهي الى قصر الجدل على الفكر والتجربة البشرية وحدها دون الطبيعة معتبراً أن المادية الجدلية ليست إلا المادية التاريخية وحسب .

٣ – عندما يتحدث ماركس عن الانتقال من المرحلة الأولى للشيوعية (الاشتراكية) إلى المرحلة الثانية منها ، وهو انتقال حاسم من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية ، يؤكد على أن هذا الانتقال محكوم بقوانين موضوعية . ومعنى هذا أن الحياة البشرية في ملكوت الحرية لن تكون خلواً من القوانين الموضوعية التي تحكمها ، وإنما سيتحقق بها فحسب اكتمال سيطرة الإنسان التاريخي الجديد على هذه القوانين ، وتحقق الحرية – بهذا – في أرقى صورة لها . فالحرية في جوهرها – حتى عند هيجل – هي معرفة الضرورة . ولا تتعارض الحرية مع الضرورة وإنما تتعارض مع الجهل بقوانينها والاستسلام لها . ولكن ماركيوز رغم إدراكه لهذا في فلسفة ماركس ، يسعى الى تفسيرها تفسيراً مخالفاً ومناقضاً تماماً . فالانتقال من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية، هو انتقال إلى مرحلة غير محكومة[2] بقوانين موضوعية . والأمر هنا في الحقيقة ليس مجرد إعادة تفسير للماركسية

---

١ الماركسية السوفيتية : الترجمة العربية . جورج طرابيشي ص ١١٩ – ١٢٠ صدر عن دار الطليعة : بيروت راجع الترجمة الفرنسية .P. 194. 195/1963 Gallimard Idées أشار إلى هذا كذلك إشارة سريعة في العقل والثورة – راجع فصل الجدل الماركسي ص ٣٠٢ وما بعدها .

٢ انظر العقل والثورة : فصل الجدل الماركسي ص ٣٠٢ وما بعدها ، راجع كذلك Intyre المرجع المذكور ص ٣٧ – ٣٨ .

يتناقض تماماً معها ، وإنما هو تصور غير ماركسي لمفهوم الحرية ، باسم الماركسية ، يستند اليه ماركيوز في بناء يوتّوبياه الفلسفية الخاصة .

على أننا — إلى جانب هذا — نجد ماركيوز ، برغم وضوح التفرقة عنده بين المرحلة الأولى والثانية في الشيوعية ، وبصرف النظر عن اجتهاده الخاص في تفسير طبيعة الحرية في المرحلة الثانية ، يعود فيخلط بين هاتين المرحلتين محمِّلاً المرحلة الأولى بعض الخصائص والغايات التي حددها ماركس للمرحلة الثانية ، وذلك في نقد ماركيوز للماركسية السوفيتية كما سيتضح لنا ذلك فيما بعد .

٤ — يرى ماركيوز أن الانتقال من هيجل إلى ماركس هــو انتقال من مفهوم العقل إلى مفهوم السعادة . لقد « حلّت[١] فكرة السعادة عنـد ماركس محل فكرة العقل » . والحقيقة كما يلاحـظ بحق ماك انتاير[٢] أن مفهوم السعادة لم يستخدمـه ماركس (وخاصة في الحـــدود التي يعرضها ماركيوز) بل لعله انتقد مفهوم السعادة الذي تتبناه الفلسفة النفعية .

وماركس لم يجعل السعادة هي الهدف الأساسي ، بل جعـل الحريــة — بدلالتها الموضوعية — هي الهدف ، باعتبار انها الضمان الذي يوفــر إمكانيات السعادة بما يحققه من سيطرة على الضرورة وإزالة للعوز والاستغلال، وتوفير للحاجات البشرية وإطلاق لطاقاتها الخلاقة . ولكن ماركيوز يقوم بهذا التغيير في مفهوم ماركس دون أن يورد أي نص يسند دعواه. وهو يمزج بين الحرية والسعادة مستنداً الى هذا المفهوم الماركسي الذي اصطنعه اصطناعاً ليقيم به فلسفته الخاصة،ويتخذ لها مفهوماً ماركسياً برغم ماركس نفسه . والماركسية تستهدف السعادة بغير شك ولكنها تحرص على تحديد

١ العقل والثورة : المرجع السابق ذكره ص ٢٨٦ .
٢ المرجع السابق ذكره ص ٣٦ .

شرطها الموضوعي وهو الحرية. وإفقاد ماركيوز للأساس الموضوعي للحرية، وجعله السعادة هدفاً مباشراً هو ما يضفي على فلسفته الطابـــع اليوتوبـي العاطفي ، ويجنبها الرؤية الموضوعية لطريق الثورة البشرية من أجل الحرية الحقيقية والسعادة الحقيقية .

٥ — وأخيراً نعود مرة أخرى الى مفهوم النفي أو السلب عند ماركيوز الذي تعرضنا له من قبل ، فالنفي عنده كما سبق أن رأينا هو نفي كامل مطلق للقائم والماثل والموجود . وبهذا على حد تعبير ماك إنتاير[١] — يعارض ماركيوز ما هو صحيح بما هو واقعي، أي كل ما هو واقعي فهو فاسد ، ينبغي تجاوزه . وهو مفهوم ميتافيزيقـي مثالي يتعارض تماماً مـــع المفهوم الماركسي — بل الهيجلي الى حد كبير. فالنفي في الماركسية هو بالفعل القوة المحركة للتقدم . ولكنـه ليس نفياً مجرداً مطلقاً . انـه مرتبط ارتباطـاً عضوياً بقانون وحدة وتعارض المتناقضات . وهو لا يتحقق إلا بحل هذه المتناقضات . وبتعبير آخر إن النفي في الماركسية مشروط بطبيعة المتناقضات القائمة والظروف التاريخية العينية الخاصة . انه جزء من عملية صراع عينية تدور عناصرها في قلب المجتمع القائم ونسيجه ، وهي بهذا ليست مجـرد « رفض عظيم » على حد تعبير ماركيوز بصورة مطلقة قاطعة لكـــل ما هو قائم ، ليست مجرد إلغاء واستبعاد وهدم لهذا القائم الراهن ، أو حتى للماضي . بل هو شرط للتقـدم ، يحتفظ بكـــل ما في القديم والقائم من عناصر ايجابية ، وضرورية لمزيد من التقـــدم . وهو تحرك للانتقال الى مستوى نوعي جديد ، من قلب الواقع القائم وفي ارتباط بملابساته، وامتداد بعناصره المتقدمة . ومع كل مستوى نوعي جديد تنضج الشروط الضرورية لمرحلة نفي جديدة وهكذا .

القضية اذن ليست قضية مطلق نفي ، بل قضية صراع مرتبط بظروف عينية محددة .

---

١ المرجع السابق ذكره ص ١٨ .

على أن القضية عند ماركيوز في الحقيقة ليست مجرد تفسير خــاص لهيجل أو ماركس ، بل هي محاولة الاستناد عليها لبنـاء مفهوم فوضوي في الثورة والتغيير الجذري عامة ، على نحو ما سوف نوضح في الفصول القادمة .

لسنا إذن نواجه في فلسفة ماركيوز ، فكراً هيجلياً أو فكراً ماركسياً، وإنما نجد اجتهادات خاصة تخرج بالهيجلية والماركسية عن حقيقتها .

على أن الأمر لم يقف بماركيوز عنــد هيجل وماركس ، أو بتعبير أدق عند إعادة تفسير هيجل وماركس ، وإنما يتعداه إلى تيارات فكرية أخرى ، يعيــد تفسيرها ليتبناها كأصول لفلسفته الخاصة رغم التناقض الصارخ فيما بينها ، رغم تناقض تفسيره مع حقيقة هذه التيارات الفكرية.

ولقد سبق أن أشرنا إلى التأثير المبكر لفلسفة هايدجر على ماركيوز ، ثم خروج ماركيوز على هذه الفلسفة بعد اكتشافه لجذورها الهيجلية . إلا أن ماركيوز كما رأينا ظل محتفظاً ببقايا فلسفة هايدجر في فلسفته هو مما يجعله في كثير من جوانبها المغرقة في الاتجاه الذاتي على مقربة من وجودية سارتر ، الذي هو بغير شك امتداد لهايدجر نفسه . وفضلاً عن هذا ، فلقد أشرنا من قبل إلى احتفاظ ماركيوز — عــلى الرغم منه — بمفهوم الصفوة المختارة التي قال بها هايدجر كذلك . على أننـا إلى جانب ذلك نتبين في فلسفته تأثره الكبير بكانط واستفادته بل تبنّيه لبعض مفاهيمـه . ولعل أبرز مثال على ذلك هو مفهوم الخيال الـذي يلعب دوراً كبيراً في فلسفة ماركيوز . وإذا كان الخيال عند كانط هو ملكة تتوسط الملكيــة العقلية والملكية العملية ، فإنه يكاد عند ماركيوز أن يصبح ملكة متفردة تتحقق بها الرؤية الثورية للمستقبل .

وإلى جانب كانط نجد تأثره العميق كذلك بفيشته ونيتشه ، ثم بصفة خاصة بماكس شيلر الذي يكاد يتبنى ماركيوز نظريته حــول دور الجمال في التطور الحضاري .

ولعلنا لا نجد إشارات محددة في كتابات ماركيوز إلى شبنجلر ، إلا أننا نحس بدماء فلسفته الحضارية تجري في عروق فلسفة ماركيوز كذلك. وباختصار . إننا نكاد نجد للفلسفة المثالية الألمانية عامة، بمدارسها المختلفة، امتداداً في فلسفة ماركيوز التي تزعم لنفسها المادية .

على أننا نجد أن أبرز التأثيرات في فلسفة ماركيوز ، تصدر عن نظرية فرويد التحليلية النفسية . لن ندخل هنا في تفاصيل هذا التأثير ، إذ سوف يكون هذا هو موضوع الفصل الخامس من هذا الكتاب . إلا أننا نكتفي بالإشارة الى أن ماركيوز ومدرسة فرانكفورت عامة ، قد استمدت من فرويد أو من الفرويدية عامة ، عناصر كثيرة من بنائها الفكري ومنهجها التحليلي ، برغم الاختلاف الكبير بين الطابع المثالي — عامة — للفرويدية، والطابع المادي المفترض لمدرسة فرانكفورت . ولعل ماركيوز أن يكون أكثر المستفيدين من فرويد بين أعضاء هذه المدرسة . ولم تختلف استفادة ماركيوز من فرويد عن استفادته من هيجل وماركس من حيث المنهج . فلقد راح يفسر فرويد تفسيراً خاصاً ، ويعطي لمفاهيمه دلالات مختلفة ، بل متناقضة مع دلالاتها الأصلية عند فرويد نفسه ، كما راح يدمجها في صلب فلسفته هو مضيفاً بهذا بعداً جديداً لهذه الفلسفة ، ليس هو مجرد البعد النفسي أو الذاتي الذي كان يفتقده في العقلانية الهيجيلية والماركسية، وإنما البعد الجنسي بوجه التحديد . لقد أصبح إيروس — رمز الشبق الجنسي — عند فرويد قوة من قوى التحرير الثوري في فلسفة ماركيوز، كما سوف نرى ذلك فيما بعد . وهناك مصادر والتقاءات فكرية أخرى في فلسفة ماركيوز مع مفكرين آخرين مثل تروتسكي وريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي ومفكر اليمين المتطرف بها وغيرهم .

ولكن ما أجدرني أن أكتفي بهذا القدر من تحديد المعالم العامة لمصادر فلسفة ماركيوز ، وعناصرها الأساسية . فهو يقدم لنا — فيما أرجو — قسمات واضحة لهذه الفلسفة ، يمكن أن نلخصها في النقطتين الآتيتين :

أولاً : إن فلسفة ماركيوز فلسفة انتقائية في جوهرها ، تكاد أن تكون خليطاً من فلسفات شتى مثالية ومادية . انها تجمع بين كانط وفيشته ونيتشه وهيجل وماركس وهايدجر وفرويد وغيرهم في إطار واحد . انه يختار من فلسفتهم ما يشاء ، أو يعيد تفسير مفاهيمها كما يشاء ، ليخلص في النهاية الى إطار فلسفي عام يحتضن في داخله شتات هذه الفلسفات المتناقضة فيما بينها . وليس معنى هذا انه ينجح في إضفاء هذه التناقضات وطمسها داخل إطار فلسفي متسق . فما أكثر المتناقضات داخل هذا الإطار نفسه ، بل داخل منهجه الفكري نفسه على نحو ما سوف نرى بالتفصيل.

ثانياً : يكاد يتغلب في فلسفة ماركيوز التجريد المطلق على التحليل العيني ، والعوامل الذاتية على العوامل الموضوعية ، والعناصر اللاعقلية والقوى البيولوجية (الخيال ، وإيروس) على المنهج العقلي ، والرؤية اليوتوبية الفوضوية على الرؤية العلمية الموضوعية . على ان هذا التقييم العام لمصادر فلسفة ماركيوز ولطبيعة إطارها الفكري لا يكفي وحده للتعرف عليها.

فلنبدأ رحلتنا اذن الى الجوانب التطبيقية المباشرة في هذه الفلسفة .

الفَصْلُ الثَالث

مجتمع البعد الواحد

لعل كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » أن يكون أكثر كتب ماركيوز تعبيراً عن فلسفته في التطبيق وأكثرها ذكاء ولمعاناً كذلك. ولعله أن يكون المصدر الرئيسي الذي استمد منه كثير من المثقفين المشايعين لماركيوز شعاراتهم .

وهو من أواخر كتبه نسبياً ، إذ صدر عام ١٩٦٤ . وقد سبقه في الظهور كتابان آخران يمهدان له — فضلاً عن كتابه المبكر « العقل والثورة » — هما كتابا « إيروس والحضارة » عام ١٩٥٥ و «الماركسية السوفيتية » عام ١٩٥٨ .

على أني سأتخذ من هذا الكتاب « الانسان ذو البعد الواحد » نقطة البداية في رحلتنا الفكرية الى فلسفته التطبيقية ، قبل أن أعود الى هذين الكتابين ، وقبل مواصلة الرحلة بعد ذلك الى بقية كتبه اللاحقة .

والكتاب إدانة شاملة مطلقة للنظام الاجتماعي السائد في البلاد الصناعية المتقدمة عامة . يستوي في هذا النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي . ففي كلا النظامين — كما يروي ماركيوز — وخاصة في الاتحاد السوفيتي وفي

الولايات المتحدة الأمريكية ، يبلغ التنظيم الاجتماعي القائم على التكنولوجيا الحديثة ، مبلغاً من السيطرة القمعية الشاملة،لا على قوى الانتاج فحسب ، وانما على أفكار الناس ومشاعرهم وقيمهم وغرائزهم الجنسيـة ، وذلك لمصلحة حفنة من المالكين أو المسيطرين على النظام عامـة . وبرغم ان ماركيوز يعترف في فقرات عابرة من هذا الكتاب أو من كتابه «الماركسية السوفيتية » ، بالفارق الجوهري بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي ، بل يحذر أحياناً من الخلط بينها ، إلا أنه في واقع تحليله الفكـري ، واستخلاصه للنتائج الأخيرة ، يكاد يوحد تماماً بين النظامين ، إن لم يجنح أحياناً – على استحياء – الى تفضيل النظام الرأسمالي .

والواقع ان مجرد استخدامه لمصطلح الدول المتقدمة صناعياً – للتعبير عن كلا النظامين – وهو مصطلـح يستخدمه كثير من علماء الاجـتماع الغربيين – انما هو محاولة مبدئية لطمس الفروق السياسية والاجتماعية والفكرية الجوهرية بين النظام الاشتراكي والنظـام الرأسمالي . وهو مرادف لمصطلح آخـر ما أكـثر ما يستخدم كذلك لتحقيق الهدف نفسه ، هو مصطلـح « الدول العظمى » أو « الدولتين الكبيرتين » هكذا بدون تمييز !

المهم ان ماركيوز يستخدم تعبير « الدول المتقدمة صناعيـاً » ليدلـل على أن التطور العلمي والتكنولوجي في كلا النظامين قد سوّى بين طابعهما العام ، من حيث سيادة السيطرة البيروقراطيـة والقمـع وروح الانتاجيـة الخالصة على حساب حرية الانسان . وبرغم اعتراف ماركيوز – شكلياً كما ذكرنا – بالفرق بين النظامين ، فإن تلاميذه وحوارييه يدفعون الأمر الى غايته المنطقية الذي نتبينها مثلاً في قول كوهين – بانديت – أحـد قادة حركة شباب عام ٦٨ « لا اشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، فعلاقات الانتاج والتوزيع هناك ليست علاقات انتاج اشتراكية .... والدولة السوفيتية هي دولة طبقات » !

وكتابات ماركيوز –وخاصة كتابه – « الماركسية السوفيتية » تفضي

بالضرورة ، إلى هذه النتيجة،على أننا سوف نكرس الفصل القادم لمناقشة هذه القضية ، ولهذا سوف نقصر هذا الفصل على عرض ومناقشة تحليل ماركيوز للمجتمع الصناعي المتقــدم في الولايات المتحدة الأمريكية .

ولكي نتبيّن وجهة نظر ماركيوز،علينا أن نعود معه قليلاً الى الوراء .

إن السمة الرئيسية لنشأة النظام الرأسمالي ، هي العقلانية أي استخدام العقل في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية . على أن هذه العقلانيــة، في بداية النشأة الأولى للرأسمالية كانت ترتبط بالحرية . ذلك أن الرأسمالية هي ثورة بورجوازية على النظام الإقطاعي ، يتحرر فيها الفرد مع ضرورات التنافس في بداية النظام الرأسمالي ، وتسود العقلانية وتتوفر الحريـة . إن حرية « دعه يفعل ، دعه يمر » قانون أساسي من قوانين التنظيم الاجتماعي الرأسمالي الجديد في نشأته الأولى . على أنه مع انتقال النظام الرأسمالي من هذه المرحلة الليبرالية إلى مرحلته الثانية ، مرحلة الاحتكار — التي تتقلص فيها المنافسة ، تختفي كذلك شيئاً فشيئاً هذه الثنائية بين العقلانية والحرية، على حساب الحرية بالطبع . ويندمج الفرد أكثر فأكثر في المصالح العـامة للمجتمع الرأسمالي في مرحلته الجديدة . وتأخذ العقلانية أشكــالاً جديدة من السيطرة الكاملة الشاملة . ورأسمالية الدولة الاحتكارية وسيطرة الأقلية الاحتكارية على الدولة وعلى السوق ، هي التعبير عن سيادة هذه العقلانية في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي عامة . ولعل قيام الدولة النازية والفاشية هي أكثر التعابير حدة عن هذه الظاهرة الجديدة . ومع هذا الطابع العقلاني الشامل تزداد الحرية تقلّصاً، سواء في مجال الانتاج أو التسويق أو الحرية الفردية الخالصة . وهو اتجاه منطقي يتفق وضرورات السيطرة على الأزمات الحتمية في النظام الرأسمالي ، فضلاً عن الاتجاه الطبيعي إلى الحصول على مزيد من الربح .

ولكن مع ازدياد هــذه العقلانية في السيطرة الاقتصادية تزداد كذلك

– بالضرورة – اللاعقلانية في الوضع الاجتماعي للإنسان . أي يزداد التناقض بين الطابع الفردي للملكية والطابع الاجتماعي للانتاج ، بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج .

ولقد كانت نبوءة ماركس وانجلز ولينين أن هـذا سوف يؤدي إلى تزايد الاستغلال والفقر ، وإلى تفجير التناقض تفجيراً يفضي إلى اندلاع الثورة الاشتراكية .

ولكن هـذه النبوءة لم تتحقق بفضل ثورة جديـدة تحققت في العلم والتكنولوجيا ، استطاعت بها العقلانية المسيطرة أن تواصل سيطرتها بطريقة أكثر كفاءة ، وأكثر قدرة على إخفاء الطابع اللاعقلاني للوضع الاجتماعي الاستغلالي السائد .

إن الوفرة الانتاجية التي تتيحها ثورة العلم والتكنولوجيا تمتص التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وتقضي عـلى السخط والمعارضة وتسد الطريق على الثورة .

إن التناقض الرئيسي الذي تنبأت به الماركسية بين الطبقة الرأسماليـة المالكة والطبقة العاملة المأجورة ، قد تمت تسويته ، ولقد فقدت الطبقـة العاملة طابعها كقوة ثورية ، بل أصبحت نتيجة لاندماجهـا واستيعابها في نظام الانتاج والاستهلاك قوة مضادة للثورة .

وهكذا أصبح العلم وأصبحت التكنولوجيا بفضل مـا تحققه من وفرة إنتاجية ، وما تتيحـه من تلبية وإشباع لحـاجات الناس أداة سياسية ، تـدعم السيطرة ، وتوفر الاستقرار للنظام . عـلى ان الحاجـات التي يلبّيها ويشبعها النظام هي حاجات زائفة قام النظـام نفسه باصطناعها وتوليدها مستعيناً بوسائل الاتصال الجماهيري من صحافة وإذاعة وتليفزيون. وبفضلها استطاع أن يخلق «طبيعة» ثانية للناس ، وأن يجعل نظامه مستقراً راسخاً ، ويجعل الناس محافظين . « إن هذه الحاجات تمثل ترسيخاً للثورة

المضادة في أعمق أعماق البنية الغريزية[1] . ولهذا فلم يعد القمع الجسدي العاري ضرورياً ، لقد استبدل به نوع آخر من القمع ، نوع آخر من السيطرة التي تتبطّن عقل الانسان ووجدانه، تتبطن وعيه وسلوكه وغرائزه. وأصبح الانسان يمارس حرية زائفة داخل ضرورة قمعية شاملة ، يفقد فيها الانسان وعيه بانعدام حريته ، بل انعدام وعيه نفسه ، أو على حد تعبير لوفيفر يبلغ « الاغتراب درجة تحجب الوعي بالاغتراب »[2] .

وهكذا بدلاً من أن يكون العلم والتكنولوجيا وسيلة لتحرير الانسان، يصبحان عقبة في وجه التحرير ، بتحويلها البشر الى أدوات ، الى أشياء. إن أبانا على رأس الدولة ، وإن أباءنا على رأس أجهزة الانتاج يقدمون لنا الخبز والألعاب في مقابل حريتنا ووعينا ، وانسانيتنا .

وباسم الفاعلية والانتاجية يتم القمع ، ولكن لحساب من هذه الفاعلية والانتاجية ؟ لحساب حفنة من المالكين تسعى الى أقصى الربح . ولكن هذا الاستغلال هو ما يجري إخفاؤه بعناية ومهارة فائقتين خلف زخرف « الديمقراطية القمعية » ، زخرف « الوفـرة الانتاجية » ، وزخرف « مجتمع الاستهلاك » وإشباع الحاجات الزائفة . كما يجري كذلك إخفاء الطابع التخريبي العدواني والتبذيري للنظام كله . « لقد أصبحت العمليات العسكرية تتم دون أن تواجهها معارضة ، بل يوافق عليها ضحاياها »[3]. الذات أصبحت موضوعاً فاقداً للحياة . والجماهير رغم التمردات العابرة يبدو انها أخذت تفضل الراحة على الحرية ، تفضل التسلية على الوعي الفاجع بمصيرها . انها تريد أن تعيش[4] . أصبح كل شيء ميسراً لها ،

---

١ نحو التحرير : الترجمة العربية السابق ذكرها ص ٢٩ – ٣٠ والترجمة الفرنسية ص ٢٢ – ٢٣

٢ هنري لوفيفر : ايروس ولوجوس : مقال منشور في عدد La Nef. المذكور من قبل ص ٦٠ وما بعدها .

٣ كريستيان ديكا : La Nef. المرجع السابق ذكره – مقال حركة ما يو ص ١٧٥ .

٤ بيرو : المرجع السابق ص ٤٦ .

منظماً لها مسبقاً . ليس العمل والغذاء والمسكن فحسب، بل طريقة قضاء أوقات الفراغ ، بل طريقة الاستمتاع بالجنس، بل طريقة التعبير والتفكير كذلك . الأشياء جميعاً أصبحت متاحة بطريقة لا يعي الانسان معها انها مفروضة عليه .

الإعلانات في الصحافة والإذاعة والتلفزيون تحدد مواصفات كل شيء، وشركات الانتاج تيسر الحصول على الحاجات التي تولدها بمختلف الوسائل . والنشاط الجنسي يتحرر من قيوده ، بفقد تساميه ويصبح مجرد قيمة تجارية، يصبح مجرد سلعة ويصبح ممارسة جزئية موضعية ، بـل « يصبح تحرير الحياة الجنسية قاعـدة غريزية لسلطة القمع والعدوان »[1] . واللغة تصبح طقوساً نصف سحرية ، أكليشيهات للتنويم المغناطيسي ، تعبر عن وظائفها تعبيراً مباشراً ، لغة إشارية شيئية عملية ، تُفقد القدرة على تطوير معانيها، وتندمج الفن بعالم السلطة ، ويصبح سلعة في سوق إشباع الحاجات الزائفة . ويصبح العلم نفسه تكنولوجياً ، ويخضع العقل النظري للعقل العملي[2] .

وهكذا يتم إدماج الناس واستيعابهم في نظام السلطة،دون وعي بالطبيعة القمعية لهذه السلطة نفسها .

« إذا كان العامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني ، وإذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقل أناقة عن إبنة مستخدمها،وإذا كان الزنجي يملك سيارة كاديلاك ، وإذا كانوا جميعاً يقرأون الصحيفة نفسها، فإن هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات وإنما يشير على العكس

---

١ نحو التحرير : المرجع السابق ذكره ص ٢٦ – الترجمة العربية . وص ١٩ من الترجمة الفرنسية
٢ راجع في هذا بالتفصيل «الإنسان ذو البعد الواحد» الترجمة العربية – ترجمة جورج طرابيشي دار الآداب يوليو ٦٩ وخاصة الصفحات ١١٤ – ١١٥ – ١٢٣ – ١٢٤ – ١٢٨ – ١٣٣ – ١٩٠ . ٢٤١

الى مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات والتلبيات التي تضمن استمرار السيادة لها »[1] .

إن الأفراد لا يشاركون في تحديد حاجاتهم الحقيقية ، وانما تفرض عليهم الحاجات بحسب متطلبات المشروع الانتاجي وبحسب التكييف الذهني الذي يتعرضون له عن طريق وسائل الإعلام والإعلان. لقد تحققت السعادة لهم في مجتمع الوفرة ، ولكنها سعادة هشة،مجرد « قشرة رقيقة ملصوقة على الخوف والتعاسة والاشمئزاز »[2] . على انه بهذه السعادة الهشة الزائفة، يفقد الانسان حريته ويفقد وعيه بما ينبغي أن يرفضه ، ويتأكد التماسك والاستقرار الاجتماعي ، لا بحل التناقضات الأساسية في المجتمع وانما يتم استيعابها واحتواؤها بالتنميط والتسطيح والتكييف الذهني للأفراد الذين يحملون هذه التناقضات،وهكذا ينكمش البعد الخلاق الداخلي للانسان ، هذا البعد القادر على النقد والاحتجاج والمعارضة والتمرد ،ويصبح الانسان في هذا المجتمع انساناً ذا بعد واحد يفقد الوعي بالتناقض بين عقلانية النظام التكنولوجي ولاعقلانية الوضع الاجتماعي ، يفقد الوعي بالتناقض بين العقلانية السائدة والحرية المفتقدة،بين ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، ويصبح كائناً مسطحاً ، مستسلماً ، عاجزاً ، راضياً باستسلامه وعجزه اللذين لا يعيهما .

إن « الشعب » الذي كان في الماضي خميرة التغيير الاجتماعي قد أصبح خميرة الاستقرار الاجتماعي . والطبقة العاملة أخذت في ظل تنظيمها النقابي البيروقراطي — تشارك في الاستقرار الاجتماعي نفسه ، تشارك في المشروع الكبير للنظام الرأسمالي نفسه — وما عاد في وسع النقابة أن تقنع عمال الصواريخ مثلاً أن المشروع الذي يعملون لحسابه هو عدو لهم،بل أخذت

---

١ المرجع السابق ص ٤٤ .

٢ المرجع السابق ص ١١٣ .

تتواطأ مع المشروع الكبير لتحصل على عقود لصناعة صواريخ أضخم ، وعلى طلبات بالتسليح أكبر[1] . ولهذا فمن الخطأ القول بأن القيادات النقابية العمالية قد خانت طبيعتها . لا .. انها تعبر عن الاتجاه الحقيقي في قاعدتها.

والفئات الوحيدة القادرة عـلى المعارضة الثورية لهذا النظام — وإن لم تكن تتمتع بالوعي الثوري ، هي فئات تعيش على هامش المجتمع، تقف خارج الصيرورة التكنولوجية والبيروقراطية، إنها فئات المنبوذين واللامنتمين والملونين وسكان الجيتو ومدن الصفيح . إن معارضة هـذه الفئات قادرة أن تسدد الضربات إلى النظام من الخارج . ومـن هنـا كان عجز النظام عن دمجها واستيعابها . إنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة »[2] .

هذه — باختصار — هي صورة المجتمع الصناعي المتقدم — كما يعرضها ماركيوز — في البلاد الرأسمالية عامة ، وفي الولايات المتحدة الأمريكيـة — بوجه خاص — وهي صورة في مجملهـا صحيحة ، وإن يكن يعيبها عدة أمـور جوهرية ، سواء في منهج صياغتها أو في عناصرها أو في النتيجة المستخلصة منها .

إنها تقوم على التعميم الشامل والتجريد المطلق ، وتكاد تقدم انطباعات — على حد تعبير جـان بيير كوتان[3] — أكثر مما تقوم على نتائج تحليل علمي دقيق . بل لعلها أن تكون غير دقيقة لمغالاتها في الأحكام المطلقة[4]. وهذا ما يفضي بهـا إلى تشاؤمية تكاد تؤكد الاستقرار الـدائم للمجتمع

---

١ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٥٦

٢ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٢٦٧ .

٣ La Nef. المرجع السابق ذكره : مقال بعنوان كيف نقرأ ماركيوز ص ١٣٩ وما بعدها .

٤ رادوفان رختا : الحضارة في مفترق الطرق Paris-éd Anthropos ص ١ عام ١٩٦٨ مقدمة الكتاب بقلم ديف باريل .

الرأسمالي في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة والعجز الكامل عن التغيير الجذري .

فهل المجتمع الأمريكي الراهن مجتمع وفرة كما يزعم ماركيوز ، وكما يزعم الكثير من علماء الاقتصاد والاجتماع الأمريكيين ، وفي مقدمتهم جون كينيث جالبرايت ؟ هل اختفى قانون الفقر في النظام الرأسمالي الأمريكي؟ وهل تحقق الاستقرار والتماسك في هذا المجتمع ، وتمت السيطرة على كل عناصر التناقض والصراع فيه ؟

هذا ما تدحضه الدراسة العينية للواقع . حقاً ، لقد ارتفع مستوى الوفرة الانتاجية وارتفع مستوى المعيشة عامة ، وارتفع مستوى الدخل القومي عامة في المجتمع الأمريكي . ولا شك أن مصدراً من مصادر هذا كله ، هو استمرار استغلال أمريكا لمستعمراتها وأشباه مستعمراتها . فبرغم تحرر كثير من البلدان وحصولها على استقلالها السياسي في آسيا وافريقيا ، ما تزال من الناحية الاقتصادية تقع تحت السيطرة الاحتكارية الأمريكية بوجه خاص بطريقة مباشرة أو غير مباشرة باستثناء قلة من البلدان التي اختارت طريق الاشتراكية وحققته مثل الصين وكوريا الشمالية وفيتنام الشمالية وكوبا . أما في بقية بلاد آسيا وإفريقيا فما يزال النزيف الاستغلالي مستمراً ، وخاصة عن طريق التجارة غير المتكافئة ، والفروق الشاسعة بين أسعار المواد الخام في هذه البلاد ، وأسعار البضائع المصنّعة في البلاد الرأسمالية .

على أن هذا في الحقيقة ليس المصدر الأساسي للوفرة الانتاجية، والغنى المتزايد في البلاد الرأسمالية عامة ، وفي أمريكا بوجه خاص . إن المصدر الأساسي هو الطبيعة الجديدة للاستغلال داخل هذه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة صناعياً ، نتيجة للعامل الجديد ، وأعني به الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا . بفضل هذه الثورة أمكن ازدياد معدل الانتاج ، دون

الإقلال من وقت العمل اللازم للانتاج نفسه . لقد زاد معدل الانتاج منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن بما يقرب ٤٠٪ ، على حين أن وقت العمل لم ينقص أكثر من ١٠٪ . والفرق بينهما يعني ببساطة زيادة معدل الاستغلال وازدياد نمو الفقر . فمع هذا الازدياد في معدل الانتاجية لم تهبط الأسعار ، بل على العكس ارتفعت أسعار المواد الاستهلاكية بوجه خاص، وأصبحت ٢٥٪ أعلى مما كانت عليه عام ١٩٤٨ . وهي مستمرة في الارتفاع . ومعنى هذا أن الرأسمالي الأمريكي يحصل الآن على فائض إنتاج بين ٢٠ ٪ و ٣٠٪ أكثر مما كان يحصل عليه منذ ١٥ سنة .

ولا شك ان هذا النمو السريع لمعدل الانتاجية يتيح للرأسمالية الأمريكية مصادر غنية كرشوة الطبقة العاملة ، ولكنها رشوة اسمية لا تتوازن مع ارتفاع المعيشة فضلاً عن أن الوضع الاقتصادي العام يؤدي الى ازدياد نسبة البطالة . حقاً ، انه من الخطأ أن نتحدث بشكل فج عن نمو الإفقار المطلق،ونتخذ من هذا دليلاً على خطأ الماركسية في تنبؤها بازدياد الفقر في ظل النظام الرأسمالي كما فعل ماركيوز وغيره من علماء الاقتصاد والاجتماع الغربيين . يقول ماركيوز : « ارتفاع مستوى الطبقة العاملة في البلدان الصناعية المتقدمة .... تبدو وكأنها تنقض بعنف التصور الماركسي عن الأزمة النهائية الوشيكة للرأسمالية وعن إفقار البروليتاريا »[1] . ولقد سبق أن تناول إنجلز هذا الرأي بالنقد والتفنيد عام ١٨٩١ في دراسته لبرنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. كانت إحدى قضايا البرنامج تؤكد على أن « فقر البروليتاريا سيزداد باستمرار » وقال انجلز إن هذا خطأ في صورته المطلقة،التي يُعرض بها . ذلك ان تنظيم العمال ومقاومتهم المتصاعدة ، سوف تشكل عقبة في وجه نمو الفقر[2] . كما تحدث ماركس

١ الماركسية السوفيتية : ترجمة جورج طرابيشي : دار الطليعة : بيروت ١٩٦٥ ص ٢٠

٢ Y. Varga : Political-Economic Problems of Capitalism Moscow 1968 P. 78

عن الإفتقار النسبي للطبقة العاملة مؤكداً ان التناقص الكامن في نصيبها من الدخل القومي العام . ويحدث هذا في معظم الأحيان ، عندما ترتفع الأجور . فالأجور النسبية يمكن أن تنخفض — كما يقول ماركس — بالرغم من أن الأجور الفعلية ترتفع مع ارتفاع الأجور الاسمية وارتفاع القيمة النقدية للعمل[1] .

وفضلاً عن هذا ، فإن ماركس عندما تحدث عن قانون نمو الفقر في النظام الرأسمالي كان يؤكد على « أن هذا القانون كأي قانون آخر ، يعدل من فاعليته نتيجة لظروف عديدة »[2] .

واذا كان انجلز قد أشار في نصه السابق ذكره الى هذه الظروف مركزاً على تنظيم العمال ومقاومتهم المتصاعدة ، فإن الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا ، هي طرف جديد آخر ، تعدل من فاعلية هذا القانون دون أن تلغيه .

لسنا ننكر إذن ان الطبقة العاملة الأمريكية بوجه خاص قد ازدادت ثراء ، بل لعلها أن تكون في كثير من شرائحها طبقة أرستقراطية نسبية، لو قورنت بالطبقة العاملة في البلاد الأوروبية ، فضلاً عن البلاد النامية . ولا شك ان هذا ينعكس في الموقف السياسي للطبقة العاملة الأمريكية ، فلا يوجد في أمريكا حتى حزب إصلاحي للعمال ، والحزب الشيوعي بها ما زال حزباً غير جماهيري وملايين العمال رغم البطالة البشعة التي تعانيها الملايين فيها ما تزال تصوت للأحزاب البورجوازية . وما أكثر ما أشار لينين الى قدرة الرأسمالية في عدد من أقدم دول الغرب على استغلال انتصارها لمنح الطبقات المضطهدة ، تنازلات تؤخر — الحركة الثورية في هذه البلاد وتخلق ما يشبه السلام الطبقي الى حين .

---

١ المرجع السابق ذكره ص ١٠٢ .

٢ المرجع نفسه ص ١١٣ .

ولا شك ان الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا — كما أشرنا — بما تحققه من وفرة إنتاجية ، وارتفاع في نسبة الأجور الفعلية؛ عامل موضوعي في تشكيل هذا الوضع فضلاً عن وسائل الاتصال الجماهيري ، وتأثيرها الإيديولوجي الضخم .

ولكن برغم هذا كله ، فالوقائع العينية تؤكد استمرار فاعلية قانون نمو الفقر في الولايات المتحدة ، وإن اختلف مداه نسبياً ، نتيجة لهذه العوامل والظروف الجديدة . ولقد اعترف الرئيس كنيدي بأن أكثر من ٣٠ مليون أمريكي يعيشون في حالة فقر . كما يبين هارنجتون في كتابه « الوجه الآخر لأمريكا» أن ٥٠٪ من الأسر الريفية تعيش كذلك في حالة فقر ، وتعاني من سوء التغذية . ويؤكد عالم الاقتصاد ليون كيزيرنج عام ٦٤ أنه لا يعتقد أن النظام الحالي في توزيع الدخل القومي يجعل من الممكن إنقاص مدى انعدام الفرص بصورة جوهرية أو التقليل من عدد الفقراء بصورة جوهرية كذلك » . إن ٩٠٪ من الدخل القومي في أمريكا تستهلكه مشروعات التسليح فضلاً عن الشرائح الغنية من الاحتكاريين . هذا في الوقت الذي تزداد فيه البطالة بصورة كبيرة . فلقد ارتفعت عام ١٩٧٠ إلى ٤،٠٨٧٠٠٠ مليون عامل . ثم ارتفعت في الربع الأول من عام ١٩٧١ إلى ٥،٢٠٠،٠٠٠ عامل . وبلغت في الربع الأخير من نفس العام ٥،٤٠٠،٠٠٠ عامل . وكان هذا تعبيراً بغير شك عن الأزمة العامة التي يعانيها الاقتصاد الأمريكي . لقد تدهور مركز هذا الاقتصاد حتى بلغ عجزه عام ١٩٦٩ مبلغ ٧٠٠٠ مليون دولار . ولعل الأزمة الأخيرة للدولار أكبر شاهد على ذلك . وهي ثالث الأزمات التي تعرض لها الدولار الأمريكي منذ عام ٦٨ ، ولكنها أشد عمقاً من الأزمتين السابقتين . ولن تكون آخر أزماته ، وأزمات الاقتصاد الأمريكي عامة . وهي ليست في الحقيقة أزمة اقتصادية محلية ، بل أزمة اقتصادية سياسية عالمية تمس جوهر البناء الاقتصادي الأمريكي ، كما تمس علاقاته بالاقتصاد الرأسمالي العالمي .

وهي تعبر عن تناقض حاد بين الاقتصاد الأمريكي والاقتصاد الرأسمالي الأوروبي والياباني . وهي أزمة ناجمة أساساً من السياسة العسكرية العدوانية تمارسها أمريكا في مناطق عديدة من العالم فضلاً عن سياستها للسيطرة الاقتصادية على العالم الرأسمالي كله ، وما تواجهه هذه السياسة من إطراد قوة الاقتصاد الاشتراكي العالمي من ناحية ، ومن مقاومة شعوب العالم لمخططات أمريكا العدوانية والاستغلالية .

ولا تنعكس هذه الأزمة على تعميق التناقضات بين أمريكا وبقية البلاد الرأسمالية فحسب ، ولا على ضعف المركز العالمي للاقتصاد الأمريكي فحسب، وإنما على الوضع الاقتصادي الداخلي كذلك ، وتفاقمه على حساب جماهير الشعب الأمريكي .

ولسنا هنا في مجال الدراسة التفصيلية ، وإنما حسبنا الإشارة إلى أن المجتمع الأمريكي ، ليس ، كما يزعم ماركيوز وغيره من علماء الاقتصاد والاجتماع الرأسمالي ، مجتمع وفرة وإنما هو — برغم ازدياد معدلاته الانتاجية — مجتمع فقر وبطالة وأزمات . وإن ارتفاع معدلاته الانتاجية ، بل الارتفاع الأسمى للأجور فيه ، يسير جنباً إلى جنب مع ازدياد طابعه الاستغلالي الجوهري .

إن استغلال طاقة العمل الجسدي لم تعد الشكل الوحيد للاستغلال في هذا المجتمع ، بل أضيف شكل جديد ، هو استغلال العمل الذهني نتيجة لاستخدام ثورة العلم والتكنولوجيا، هو استغلال للقدرات العقلية والعصبية، انها مصدر جديد لاعتصار الأرباح الطائلة ، بطريقة غير قابلة للملاحظة. واذا كان هناك إشباع نسبي للحاجات المادية ، فهناك استنزاف متزايد للطاقات المعنوية وإفقار متزايد لها . إن أعداداً غفيرة من المثقفين، تتحول شيئاً فشيئاً الى عمال ذهنيين ، ويقترب مستوى معيشتها من مستوى حياة العمال اليدويين . وإن حاجات مادية ومعنوية جديدة تتولد ، ويعجز النظام

الحاكم عن تلبيتها وإشباعها . وما أكثر وعود قادته ، وما أشد عجزهم عن تحقيقها .

انه اذن ليس مجتمع وفرة، بل كما ذكرت مجتمع إفقار مادي ومعنوي، مجتمع بطالة وأزمات ، مجتمع استغلال وعدوان يزداد ويتضاعف .

ولكن هل ينجح هذا المجتمع — كما يزعم ماركيوز — في امتصاص قوى المعارضة فيه ؟ هل ينجح في إخفاء الصراع الطبقي الحاد واحتوائه، واستيعابه ، ودمج الطبقة العاملة ، طليعة هذا الصراع في نظامه الاستغلالي القمعي ؟

الوقائع العينية تدحض هذا كذلك . لسنا نرد على ماركيوز كما فعل ماك إنتاير[1] وله الحق في رده — بأنه لو صح هذا ، على الصورة التي يقدمها ماركيوز ، لما استطاع ماركيوز نفسه أن يكتب على الاطلاق ما كتبه عن هذا المجتمع ، ولما وجد له قراء لكتبه .

ولسنا نكتفي بالرد على هذا بحركات الطلبة والشباب التي لم يتنبأ بها ماركيوز في كتابه الذي ظهر في نفس العام الذي بدأت فيه في أمريكا، وقبل أربع سنوات فحسب من اندلاعها في كل أنحاء العالم الرأسمالي تقريباً.

فالحقيقة ان المجتمع الرأسمالي عامة والأمريكي خاصة يغلي بالصراعات الاجتماعية المحتدمة ، وليس على هذه الصورة المستقرة المتماسكة التي يعرضها ماركيوز . وحسبنا أن نورد هذه الإحصائية لحركة الاضراب في العالم الرأسمالي عامة ، وفي البلاد الرأسمالية المتقدمة صناعياً بوجه خاص منذ عام ١٩٦٤ ، عام صدور كتاب ماركيوز .

---

١ ماك إنتاير المرجع السابق ذكره ص ٦٢ — ٦٣ .

حركة الاضراب[1] (مليون نسمة)

السنة	العالم الرأسمالي ككل	الدول المتقدمة صناعياً
١٩٦٤	٥٥ — ٥٧	٣٥ — ٣٦
١٩٦٥	٣٥ — ٣٧	١٩ — ٢٠
١٩٦٦	٤٣ — ٤٥	٢٧ — ٢٨
١٩٦٧	٤٦ — ٤٧	٣٠ — ٣١
١٩٦٨	٥٧ — ٥٨	٤٣ — ٤٤
١٩٦٩	٥٧ — ٥٨	٤٠ — ٤١

ولقد بلغت الاضرابات في أمريكا وحدها ٥٦٠٠ إضراب عام ١٩٧٠ اشترك فيه أكثر من ٣,٠٣ مليون عامل.

حقاً ، كما يقول ماركيوز — إن هذه الاضرابات وخاصة في صفوف الطبقات العاملــة الأمريكية ، هي اضرابات اقتصادية خالصة ، وليست اضرابات سياسية . وهذا صحيح . ولكن مــا دلالة هذه الاضرابات الاقتصادية ؟ هل تدل على استقرار واندماج واستيعاب ؟ هل تدل على مجتمع وفرة يحقق الإشباع والتلبية للحاجات ؟ إنها تدل ببساطة — رغم طابعها الاقتصادي — على عدم الاستقرار الجماعي ، تدل على مظهر للصراع الاجتماعي الجماهيري ضد التدهور المستمر لمستوى المعيشة في ظــل النظام الرأسمالي الأمريكي ، وإن لم تتحول إلى عمل سياسي بعد ضد هذا النظام نفسه ، وماركيوز نفسه يعترف بطريقة غامضة وعابرة بأنه توجد معارضة داخل الطبقة العاملة الأمريكية ضد ظروف العمل ، ضــد العمل الطفيلي

١ The Youth and Contemporary Society
U.S.S.R. Academy of Sciences 1970 P. 47.

والشاق ، ضد النظام التصاعدي في المصنع ... الخ . إلا أن هذه المعارضة معزولة عن النشاط المادي للحركة السياسية ، على أن خبرة نضال الطبقة العاملة ، دائماً هي خبرة النضال الذي ينمو من المصالح الآنيّة المباشرة، إلى المصالح العامة ، من الأهداف الاقتصادية ، إلى الأهداف السياسية . ولا نستطيع أن نقول بعزلة الطبقة العاملة الأمريكية تماماً عن الحركة السياسية، إنها معزولة بغير شك كحركة جماهيرية ، ولكن هناك قواعد وأنشطة تتحرك وتنمو فيها مهما كانت صغيرة نسبياً . وهي تنمو مع النمو العام، ومع تفاقم الوضع الاقتصادي ، والاجتماعي ، واحتدام الصراع السياسي . فضلاً عن أن الوضع بالنسبة للطبقة العاملة في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة في أوروبا يختلف تماماً . فهي تشارك جماهيرنا في النضال السياسي بفضل قوة طليعتها السياسية ، الأحزاب الشيوعية وخاصة في إيطاليا وفرنسا – على خلاف ما يزعم ماركيوز – وما أريد أن أضيف إلى ذلك مظاهر متعددة أخرى لعدم الاستقرار في المجتمع الرأسمالي المتقدم صناعياً ، وفي المجتمع الأمريكي بوجه خاص . حسبنا أن نتذكر حركات الطلبة والشباب والمثقفين عامة ، ونضالات الزنوج ، ونشاط الحزب الشيوعي الأمريكي، وحركة السلام ومختلف الحركات والتنظيمات الديمقراطية واليسارية الأخرى. وحسبنا أن نتذكر المسيرات الرائعة ضد حرب الفيتنام، بل حركة المعارضة الشاملة ضد هذه الحرب التي تضم فئات شعبية مختلفة[1] .

على انه الى جانب هذه الظواهر الخارجية ، هناك في البنية الداخلية في جهاز النظام نفسه الذي يستند الى الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا،

---

١ لعل من أبرز هذه الحركات اضراب العلماء والمتخصصين في العلوم الاجتماعية والطبيعية في معهد ماساشوتس للتكنولوجيا وفي جامعات بال وكورنل وغيرها احتجاجاً على سوء استخدام المعرفة وعلى الاستخدام غير المسئول للبحث العلمي في مارس عام ١٩٦٩ وتضامن منظمة علماء النفس الأميركية من أجل النضال الإجتماعي بعقد مؤتمر في نفس التاريخ كان موضوعه : حرب فيتنام المظهر المرضي التي تعاني منه الولايات المتحدة الأميركية (راجع مجلة الطليعة القاهرية – عدد ١ يناير ٧٢)

ما يكشف عن تغيرات عميقة . ذلك ان هذه الثورة بما تفرضه من ازدياد مطرد في الاستعانة بالتكنيكيين والأخصائيين والعمال المؤهلين سوف يؤدي بالضرورة الى زيادة المعارضة للنظام الاجتماعي الشامل القائم على الاستغلال الجسدي والذهني والتدمير والتبذير لمنجزات العلم والتكنولوجيا وسوء استخدامها، وسوف تنمو هذه المعارضة في اتجاه النضال من أجل المشاركة الديمقراطية في التخطيط العلمي ، وفي سلطة إصدار القرارات مما يفضي الى تعميق التناقضات بينها وبين الأقلية البيروقراطية الحاكمة ومصالحها الاستغلالية ومخططاتها العدوانية .

وهكذا نتبين ان ثورة العلم والتكنولوجيا لا تؤدي كما يزعم ماركيوز الى امتصاص المعارضة ، واستيعاب الصراع الطبقي ، بل تؤدي الى تفاقمه واحتدامه ، تؤدي الى خلق ظروف جديدة تعجل بإنضاج المتطلبات الذاتية والموضوعية لتفجر التناقض الاجتماعي الثوري .

على ان الاقتصار على تأمل المتناقضات داخل النظام الرأسمالي الأمريكي وحده ، لا تكفي لتحديد معالم هذه التناقضات داخل هذا النظام نفسه . فهذا النظام كما ذكرت من قبل متشابك مع وضع عالمي جديد ، ينقسم الى نظام اشتراكي عالمي ، ونظام رأسمالي عالمي فضلاً عن دول نامية يطلق عليها اسم دول العالم الثالث . ولقد أشرنا من قبل ، الى التناقضات التي تتزايد في إطار النظام الرأسمالي العالمي نفسه، بين دوله بعضها البعض . ولم تعد أمريكا اليوم تحتل المكانة التي كانت لها عقب الحرب العالمية الثانية على رأس هذا النظام . ولم تعد أمريكا صاحبة الكلمة النهائية على بقية الدول الرأسمالية كما كانت . اننا نتبين اليوم بوضوح مظاهر تمرد الدولة الرأسمالية الأوروبية وفي مقدمتها فرنسا وألمانيا الغربية على أمريكا ، ونتبين مظاهر التناقضات النامية بين اليابان وبين أمريكا . وليست هذه التناقضات بعيدة التأثر عن التناقضات المحتدمة داخل أمريكا نفسها، بل انها تضاعف منها . ولقد أشرنا من قبل الى تأثير الأزمة العالمية للدولار في تفاقم الوضع

الاجتماعي داخل أمريكا نفسها .

على ان قيام النظام الاشتراكي العالمي ، وعلى رأسه الاتحاد السوفيتي ، واطراد نموه اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وعلمياً وتكنولوجياً يشكل في الحقيقة أعمق التناقضات في مسيرة النظام الرأسمالي الأمريكي ، وفي مصيره. إن قيام هذا النظام الاشتراكي واطراد نموه عامل حاسم في تقويض التماسك والاستقرار في النظام الرأسمالي العالمي . فبفضل هذا النظام الاشتراكي العالمي لم تعد هناك سوق رأسمالية عالمية واحدة ، تنتظم العالم أجمع ، بل أصبحت هناك أكثر من سوق عالمية . لقد اختلفت الخريطة الاقتصادية للعالم ، لغير مصلحة النظام الرأسمالي . وكان لسياسة التعايش السلمي التي يختطها الاتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية بوجه عام — بصرف النظر عن الخلافات السوفيتية الصينية حول هذه القضية — أثر عميق في تفكيك وحدة النظام الرأسمالي ، واحتدام التناقضات بين أنظمته ، وفقدان أمريكا لهيمنتها الساحقة على السوق العالمية وانعكاس هذا بغير شك في تفاقم الوضع الاجتماعي داخل أمريكا نفسها .

وإلى جانب هذا ، هناك البلاد النامية ، التي أحرزت استقلالها ، وهناك البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة التي ما تزال تناضل من أجل استقلالها . إنها بفضل العون والدعم السياسي والعسكري الذي تبذله لها البلاد الاشتراكية عامة والاتحاد السوفيتي بوجه خاص ، تسهم في تقليص رقعة الاستقلال الامبريالي العالمي ، والأمريكي بوجه خاص .

حقاً ، إن كثيراً من هذه البلاد التي أحرزت استقلالها السياسي ، وما تزال تعاني استغلالاً اقتصادياً صريحاً أو مستتراً ، تتبين بخبرتها الموضوعية ضرورة ربط استقلالها السياسي باستقلال اقتصادي لا سبيل اليه بغير اختيار طريق التنمية المعجلة ، وطريق الاشتراكية .

إن حركات التحرر الوطني في العالم أجمع تمتزج بتحولات اجتماعية وتجد نفسها في صدام مباشر مع الامبريالية عامة ، والأمريكية بوجه خاص .

إن هذه الظاهرة بدورها تنعكس على الوضع الاجتماعي داخل أمريكا بالذات وتضاعف من تفاقم متناقضاته وصراعاته . إن الصراع العالمي لا يدق أبواب النظام الأمريكي ، وإنما يخترق هذه الأبواب ، ويفاقم من هذه المتناقضات والصراعات الداخلية . إن الحرب الفيتنامية ، لم تعد حرباً عدوانية تشنها أمريكا هناك في الطرف البعيد من الشرق الأقصى ، بل أصبحت كذلك حرباً شبه أهلية داخل أمريكا نفسها ، أصبحت تأزماً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً داخل بنية النظام الأمريكي نفسه .

لست أريد من هذا أن أقدم صورة ناصعة التفاؤل في مواجهة الصورة البالغة القتامة والتشاؤم التي قدمها ماركيوز للنظام الرأسمالي الأمريكي . فما يزال هذا النظام يملك كثيراً من الوسائل لمواصلة حياته، لمواصلة عدوانيته ، لمواصلة استغلاله ، رغم أزمته الشاملة . وإنما أريد أن أدلل فحسب على خطر الصورة التي قدمها ماركيوز . أو على الأقل أضعف من استقرارها وشمولها وجمودها وإطلاقيتها ، التي تكاد تحجب كل إمكانية للصراع والتناقض والتغيير .

إن الصورة التي يقدمها ماركيوز عن المجتمع الأمريكي الراهن تكاد تذكرنا بالصورة التي قدمها هيجل عن الدولة البروسيّة ، وإن اختلف تقييمها لكلا النظامين ، على أن النتيجة واحدة . الاستقرار والشمول والجمود والإطلاقية ، والعجز عن رؤية العوامل الموضوعية للتغيير الثوري. ولكن ... ألم يحدد لنا ماركيوز عوامل التغيير الثوري ، أو التمهيد للتغيير الثوري بهذه الفئات الهامشية والطفيلية — على الأقل — في كتابه « الإنسان ذو البعد الواحد » ؟ الحقيقة ، أنه باقتصاره على هذه الفئات ، وانعدام رؤيته لقوى التناقض والصراع في الوضع الداخلي — الخارجي في النظام الرأسمالي الأمريكي ، إنما كان يحجب الطريق الحقيقي للتغيير الثوري ، بل أكاد أقول يسعى إلى حرفه وطمسه .

لا شك أن ماركيوز قد قدم صورة صحيحة في مجملها لبشاعة النظام

الرأسمالي الأمريكي ، ولكنه وقف بنا أمامها عاجزاً عن الحركة الثورية، لأنه لم يتعمق حقيقة القوانين المتصارعة داخلها وخارجها في عصرنا كله .

ليس هذا فحسب ، بل لأنه كذلك ، جعل النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي ، على نفس مستوى النظـــام في أمريكا الرأسمالية ، من حيث القمع — وأكاد أقول — والاستغلال .

هل هو مجرد منهج إطلاقي مجرد ، هل هي عدم دقة في التناول الصحيح نتيجة لقصور النظرة العلمية الموضوعية ، أم هو سوء قصد مبيَّت ؟

لعل الفصل القادم يستطيع أن يجيب على هذا السؤال .

الفَصْلُ الرّابع

ماركسية بلا ماركسية

ماذا يجري في الاتحاد السوفيتي؟ تطبيق للماركسية ، وبناء للاشتراكية! لا ... بل هو نفس ما يجري في أمريكا الرأسمالية ، وفي البلاد الصناعية عامة . انه السيادة للعقلانية التكنولوجية ، والتنظيم القمعي الشامل للانتاج والتوزيع ، والسيطرة الكاملة على العمل وأوقات الفراغ ، والتوجيه الذهني والعقائدي وإفراغ الفرد من وعيه وإبداعيته وحريته مقابل «عبودية مريحة نسبياً»[1] .

هذا هو المضمون العام لكتاب « الماركسية السوفيتية » الذي أصدره ماركيوز عام ١٩٥٨ .

الانسان ذو البعد الواحد ، هو انسان المجتمع السوفيتي والمجتمع الأمريكي على السواء ، برغم ما بين المجتمعين من اختلاف جوهري ،

١ الماركسية السوفيتية : الترجمة العربية المشار اليها من قبل ص ١٦٠ الترجمة الفرنسية ص ٢٦٢ Collection Idées. Gallimard 1963.

يؤكده ماركيوز تأكيداً عابراً في أكثر من موضع من كتابه هذا ، ومن كتبه الأخرى اللاحقة .

على أنه اذا كان كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ثمرة معايشة ماركيوز لواقع المجتمع الأمريكي المعاصر ، وتأمله العام لهذا المجتمع ، أياً كانت حدود هذه المعايشة وهذا التأمل ، فإن كتاب « الماركسية السوفيتية » ثمرة انخراط ماركيوز الكامل في ترسانة الأجهزة الأمريكية المكرسة لصياغة الأسلحة الفكرية المعادية للماركسية عامة، والاتحاد السوفيتي بوجه خاص .

ففي عام ١٩٤٠ تولى ماركيوز منصب نائب الرئيس لقسم أوروبا الشرقية في مكتب المخابرات التابع لوزارة الخارجية الأمريكية ، ثم انتقل بعد ذلك الى المعهد الروسي في جامعة كولومبيا ، ثم إلى مركز الأبحاث الروسية في جامعة هارفارد .

وعلى مدى أكثر من عشر سنوات قضاها بين نشاط عملي في مكتب المخابرات ونشاط فكري في هذين المعهدين اللذين تمولها الاحتكارات الأمريكية ، شأن الجامعات الأمريكية عامة ، استطاع ماركيوز أن يشحذ عناصر أيديولوجيته التي تطل علينا من كتابه « الماركسية السوفيتية » .

وبرغم الطابع النظري ، والمظهر العلمي لهذا الكتاب ، وبرغم ما يزعمه من التزام بالماركسية وبرغم ما يتضمنه من بعض وقائع وانتقادات صحيحة للتجربة السوفيتية ، فالكتاب ليس في الحقيقة إلا إضافة إلى ما تصدره الترسانات الفكرية الرأسمالية ، من إيديولوجيات معادية للماركسية وللتطبيق الاشتراكي .

إن هذه الإيديولوجيات لا تكشف أبداً النقاب عن عدائها السافر ، بل هي محاولات ذكية ، ما أكثر ما تتقنع أحياناً باسم الماركسية، وأحياناً أخرى باسم الديمقراطية ، وأحياناً ثالثة باسم النزعة الإنسانية .

وكتاب ماركيوز هو امتداد لهذه المحاولات يرث جهودهـا الفكرية السابقة ، ويضيف اليها .

على أننا لن نكتفي بالحكم على هـذا الكتاب استناداً إلى وقائع انخراط ماركيوز في الترسانة الفكرية للنظام الأمريكي وصدور كتابه عنها ، وإنما نعلق حكمنا مؤقتاً حتى يقول ماركيوز كلمته أولاً . فماذا يقول ماركيوز في كتابه « الماركسية السوفيتية » . يقول ماركيوز ليس هنـاك ماركسية حقيقيـة في التطبيق السوفيتي للماركسية . لقد تجمدت الماركسية في هذا التطبيق بل انحرفت . وماركيوز لا يؤرخ هذا بالمرحلة الستالينيـة ، وانما بالظروف التي صاحبت نشأة التجربة السوفيتية منذ بدايتها ، وبالمنهج الذي واجه به لينين هذه الظروف .

لقد كانت الثورة السوفيتية — كما يرى ماركيوز — تعتمد في دعمها وتطورها كثورة اشتراكية على نبوءتين أساسيتين :

الأولى هي اندلاع الثورات الاشتراكيـة في أوروبا الوسطى وخاصة في ألمانيا ، لما تتمتع به من قاعدة صناعية متقدمة يمكن بها مسانـدة التجربة الاشتراكية الوليدة في الاتحاد السوفيتي المتخلف صناعياً .

والثانية هي احتدام الأزمة العامة للنظام الرأسمالي العالمي .

ولم تتحقق واحدة من النبوءتين . لقد فشلت الثورة الاشتراكيـة في أوروبا الوسطى وتم الإجهاز عليها . وبدلاً من أن تحتدم الأزمة العامـة للنظام الرأسمالي العالمي وتتفاقم تناقضاته داخل بلدانه أو بين بلدانه بعضها البعض ، أخذت الرأسمالية على العكس من هذا تستقر وتنتعش اقتصادياً واجتماعياً ، بل تمكنت نظمهـا — وخاصة النظـام الرأسمالي في الولايات المتحدة الأمريكية — من أن تستوعب الطبقة العاملة التي هي القوة الأساسية في الثورة الاجتماعية ، وأن تدمجها في نظمها ، عملياً وفكرياً ، وأن تفقدها ثوريتها بما أتاحه لها العلم والتكنولوجيا من وفرة انتاجية ، وقـدرة على إشباع الحاجات الاستهلاكية .

إن « رفض استخلاص النتائج النظرية من هذا الوضع الجديد ... هو ما يميّز كل تطور اللينينية ، ويشكل أحد الأسباب الأساسية للتباعد الذي يفصل النظرية عن التطبيق في الماركسية السوفيتية[1] .

ولقد ظلت قيادة الثورة السوفيتية تتمسك – نظرياً – بثورية الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية ، وباحتدام الأزمة العامة للنظام الرأسمالي العالمي ، إلا انها – في التطبيق – سارت في طريق آخر لمواجهة هذا الوضع الجديد الواقعي الذي ترفض الاعتراف النظري به .

فأخذت تقيم جهاز سلطة مركزية بيروقراطية ، تعتمد عليها – في المحل الأول – للتعجيل بالبناء الصناعي والاقتصادي عامة ، في محاولة اللحاق بمستوى الانتاج الرأسمالي المتقدم ، بل تجاوزه كذلك . وأصبح جوهر الهدف الاشتراكي هو الانتاج المعجل في ظل سلطة مركزية . هذا هو ما بدأه لينين نفسه ، وسار عليه ستالين حتى شوطه الأخير . فستالين ليس إلا امتداداً للينين – كما يقول ماركيوز – سواء من الناحية النظرية أو العملية ، وإن تجاوز ستالين الحد في شططه ، ولكنه شطط منطقي وطبيعي مع نقطة بدايته . إن التجربة السوفيتية لم تستند في بناء مجتمعها الجديد – كما يقول ماركيوز – على مشاركة المنتجين المباشرين ، مشاركتهم في السلطة والإدارة والتخطيط ، ولم توضع السلطة بطريقة مباشرة في أيدي البروليتاريا ، وإنما وضعت في يد حزب واحد يحكم باسم البروليتاريا لا عن طريقها مباشرة .

إن إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لا يقيم وحده مجتمعاً اشتراكياً ، ما لم يرتبط « بنقل الرقابة عليها الى الشغيلة أنفسهم[2] الى المنتجين المباشرين . وهذا ما لم يحدث – كما يقول ماركيوز – في الاتحاد السوفيتي . فلا وجود

---

[1] المرجع السابق ص ٢٢ (الترجمة الفرنسية ص ٣٢) .
[2] المرجع السابق ص ٧٩ .

لأي رقابة فعلية من «تحت»[1] من القاعدة العمالية هناك . فالسلطة مركزة في «أعلى» مفروضة من «أعلى» ، وهي سلطة بيروقراطية تهيمن على كل شؤون الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية عامة ، وهي تفرض على المجتمع عقلانية قمعية متشددة ، تستوعب المجتمع كله، وتوجه إنتاجه ، وتحدد استهلاكه ، وتسيس أفكاره وأخلاقياته وأذواقه في إطار الأهداف الاجتماعية والسياسية العامة التي تحددها . ولقد بلغت هذه العقلانية القمعية قمتها في المرحلة الستالينية «إن قمة الإرهاب الستاليني ترافق مع توطد النظام الهتلري»[2] .

خلاصة الأمر ، أن فشل الثورة الاشتراكية في الغرب واستقرار النظام الرأسمالي قد أصبحا عاملين أساسيين في التشكيل الداخلي لبنية المجتمع السوفيتي بما يحقق تشابهاً قوياً بينه وبين المجتمع الرأسمالي « ... إن النظامين (الاشتراكي والرأسمالي) يتقاسمان الصفات المشتركة لأحدث حضارة صناعية . فالمركزية والإدارة الجماعية يقضيان على المشروع الفردي ، واستغلال الفرد والمزاحمة منظمة ومرشّدة ؛ والبيروقراطيات الاقتصادية والسياسية تمارس السلطة معاً ، وسلوك السكان منسق بفضل وسائل الإعلام الجماهيرية ، وصناعة « الألهيات والتعليم ... » وإن التأميم ، أي إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، لا يشكل في ذاته تميزاً جوهرياً ، طالما أن الانتاج مركزي ، ومراقب ، دون أي مشاركة من السكان »[3] . إن هذه العقلانية الانتاجية القمعية التي تسود النظام السوفيتي — كما يقول ماركيوز — قد تكون ضرورية في البداية ، نتيجة للتخلف الاجتماعي الذي بدأ منه النظام والتطويق الرأسمالي الذي يحيط به ، والتنافس الرأسمالي الذي

١ المرجع السابق ص ٩٠ .
٢ المرجع السابق ص ٥٩ (الترجمة الفرنسية ص ٦٤)
٣ المرجع السابق ص ٦٥ (الترجمة الفرنسية ص ١٠٤)

يواجهه . ولكن ... هل سيكون النظام السوفيتي « قادراً بعـد بلوغه هدفه ، وهو اللحاق بالمجتمع الرأسمالي وتجاوزه ، على التحرر من طابعه القمعي إلى حد[1] يمكن معه حدوث تغيير نوعي في بنيته » .

ويستبعد ماركيوز حتى هذه الامكانية ، ويقول « إن العبيد يجب أن يكونوا أحراراً في المطالبة بتحررهم قبل أن يتاح لهم أن يصبروا أحراراً... ولقد كان كارل ماركس متنبهاً الى هـذا الشرط عندما قال إن تحـرر الطبقة العاملة يجب أن يكون حقيقة واقعة في الفعل الأول للثورة ، وفي وعيهم »[2] ... ولكن تطور المجتمع الشيوعي المعاصر يعاكس هذا التصور، فهو يرجىء (أو مضطر الى أن يرجىء بسبب الوضع الدولي) التغـيير النوعي الى المرحلة الثانية ، « في الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية . والانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكيـة ما زال بالرغم من الثورة تغيراً كمياً . وعلى هذا فالانسان ما زال مقضياً عليه من قبل أدوات عمله بأن يكون عبداً في إطار تعقيل ناجح حافل بالوعود[3] ولسوف يحقق التقـدم التقني ، اذا ما افترضنا بأن تطوره لن يتوقف بفعـل كارثة أو حرب نووية ، سيحقق تحسناً مطرداً في مستوى الحيـاة ، وتحرراً مطرداً من الرقابات . وسيكون في وسع الاقتصاد المؤمم ان يستغل انتاجية العمل ... فيخفض ساعات العمل تخفيضاً مرموقاً ، ويزيد من رغد العيش . ومن الممكن ان يتحقق ذلك دون أن تخف وطأة الادارة الشاملة على الشعب[4] .... وكلما ازدادت قدرة الحكام على توزيع المنتجات الاستهلاكية، ازداد خضوع السكان وارتباطهم بشتى الفئات البيروقراطية الممسكة بزمام السلطة الآن[5] .

١ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٧٥ .
٢ المرجع السابق ص ٧٦
٣ المرجع السابق ص ٧٧ .
٤ المرجع السابق ٧٧ – ٧٨ .
٥ المرجع السابق ص ٧٨ .

ومرة أخرى نتساءل : ألا يؤدي هذا التطور المطرد للانتاج والتحسن المطرد لمستوى المعيشة وإشباع الحاجات الى تغيير نوعي ؟ ويعود ماركيوز ليؤكد « إن البيروقراطية الراسخة ستقاوم أولاً بكل قواها، هذا التقدم، وهي تجد في الكفاح المميت ضد العالم الرأسمالي مبررات تلك المقاومة»[1]. بل انها — أي البيروقراطية — « بحاجة الى إيقاف التطور المادي والفكري عند مستوى محدد يمكن معه للسيطرة العقلانية والمربحة ، أن تستمر ، ويمكن معه أيضاً إخضاع السكان المسيطر عليهم لعملهم وربطهم بمصالح الدولة وبمصالح سائر المؤسسات القائمة »[2] . وقد يتراجع قليلاً فيقول : « ولعل الحاجة الى استخدام التقدم التقني استخداماً كاملاً ، والحاجة الى البقاء على قيد الحياة ، بفضل مستوى معيشي أرفع ستتمكّنان من التغلب على مقاومة البيروقراطية »[3] .

على أن هذه كلمات عابرة مجردة ، لا يحفل ماركيوز بالوقوف عندها. فما معنى الاستخدام الكامل ، وما حدود مستوى العيشة الأرفع ، وما وسيلة المقاومة ، وما إمكانياتها ، وما مدى تحقق هذا بالفعل في التجربة السوفيتية ؟ لا يهتم ماركيوز بتوضيح هذا ، فليس هذا من خطة كتابه، ولا من المنطق السائد فيه . انه مهتم فحسب بتأكيد الجمود في التجربة السوفيتية ، وبتخلّيها عن الماركسية ، وتشابه نظامها مع النظام الرأسمالي. فالبيروقراطية في الاتحاد السوفيتي — كما يراها ماركيوز — هي طبقة بكل ما تعنيه الطبقة من معنى . انها « طبقة منفصلة ، تمارس السلطة على السكان التابعين لها بفضل رقابة الجهاز السياسي والاقتصادي والعسكري .

---

١ المرجع السابق ص ٨٠ .

٢ نفس المرجع والموضع .

٣ نفس المرجع والموضع .

كما أن ممارسة هذه السلطة تولّد سلسلة كاملة من المصالح الخاصة التي تؤكد نفسها بفضلها »[1] .

ومعنى هذا ببساطة ، كما يؤكد ماركيوز نفسه « أن النظرية البولشفية لم تولّد « بعد » ثورة اشتراكية[2] والمجتمع السوفيتي بعيد عن أن يكون نفياً للرأسمالية وهو يساهم بشكل حاسم في وظيفة الرأسمالية ، أي التطور الصناعي للقوى المنتجة والسيطرة على الانتاج بمعزل عن «المنتجين المباشرين». إن النظرية السوفيتية تعبر عما تنفيه الإيديولوجية[3] ، بل يقيم ماركيوز مماثلة بين الطابع العام الراهن للنظام الشيوعي السوفيتي ، و « الروح الرأسمالية » التي نسبها ماكس[4] فيبر الى الحضارة الرأسمالية في مرحلتها الصاعدة . وماكس فيبر هو الفيلسوف المبشر برأسمالية الدولة الاحتكارية وبالامبريالية والنازية عامة ، باسم تحقيق العقلانية الحديثة . وهو كذلك العدو اللدود للاشتراكية الذي كان يرى فيها خطأ تاريخياً إن لم تكن جريمة تاريخية[5] . ولهذا يتساءل ماركيوز — استمراراً لفهمه الخاص لما يجري في الاتحاد السوفيتي — « ماذا كان سيقول ماكس فيبر إذا ما كان عاش حتى يشهد أن الشرق — لا الغرب — هو الذي باسم الاشتراكية قد أكّد تطور العقلانية الغربية الحديثة في شكلها المتطرف[6] .

وفي هذا النص لا يكتفي ماركيوز بالتشابه بين النظام الرأسمالي والنظام السوفيتي في تحقيق مفهوم العقلانية التي قال بها ماكس فيبر ، بل يرى التحقيق السوفيتي أكثر تطرفاً .

---

١ الماركسية السوفيتية ص ٩٥ — الترجمة الفرنسية ص ١٥٤ .
٢ نفس المرجع ص ١٢٤ — الترجمة الفرنسية ص ٢٠٣ .
٣ نفس المرجع والموضع .
٤ المرجع السابق ص ١٥٦ . الترجمة الفرنسية ص ٢٥٥ .
٥ ماركيوز : فلسفة النفي ص ٢١٢ .
٦ المرجع السابق ص ٢١٢ — ٢١٣ .

إن الطابع العقلاني المتشدد لا يقف في الاتحاد السوفيتي عند حدود الانتاج فحسب ، وانما يمتد الى تسييس كل شيء وتوجيهه بشكل كامل. الجدل الماركسي نفسه – كما يقول ماركيوز – يفقد جدليته ، ويصبح مجرد وسيلة « لحماية وتبرير النظام القائم »[1] . واللغة تصبح مجرد لغة عملية أداتية ذرائعية ، ذات طابع تنويمي سحري ، تصبح طقوساً، تفقد الناس روح النقدوالخلق ، وتشدهم الى تحقيق الأهداف الانتاجية والأهداف العامة للنظام . والتعليم يصبح مجرد تعليم مهني ، مرتبط باحتياجات الانتاج . وبرغم ان نظام التعليم السوفيتي يعنى بتنمية الاختصاصات لدى الفرد، إلا أنه يرسّخ في الفرد أخلاق العمل[2] ، بل يقلّص وقت الفراغ ويحوله الى وقت للتربية ، ويحرم الفرد بهذا من الاستمتاع الحر بنفسه . لقد كان هدف الشيوعية في نظر ماركس وإنجلز – كما يقول ماركيوز –[3] « إلغاء العمل » ، أما في التصور الماركسي السوفيتي فإن جميع البشر ، سيكونون شغيلة المجتمع الشيوعي . وكما يشير برنامج الحزب الشيوعي السوفيتي الذي يستند اليه ماركيوز « إن الشاغل الأول للحزب في العمل التربوي هو تنمية تصور شيوعي عن العمل لدى جميع أعضاء المجتمع . إن العمل لصالح المجتمع هو الواجب المقدس لكل فرد » . والبشر في هذا المجتمع هم « قبل كل شيء تكنيكيون ومهندسون . ففي هذا المجتمع يحول الوقت الحر ، الى وقت للتربية ، من أجل التكوين المتعدد الاختصاصات، وترسخ أسس أخلاق العمل ، في غرائز الكائن الإنساني[4] .

والإبداع الفني كذلك ، يخضع في هذا المجتمع ، للتوجيه السياسي المباشر . ويقول ماركيوز إن هذا « ليس متناقضاً في ذاته مع الفن ،

---

١ الماركسية السوفيتية ص ١٢٨ – الترجمة الفرنسية ص ٢٠٩ .
٢ المرجع السابق ص ١٥٢ – ١٥٤ – الترجمة الفرنسية ص ٢٥٠ – ٢٥٢ .
٣ المرجع السابق ص ١٥٤ المستند والهامش – الترجمة الفرنسية ص ٢٥٢ .
٤ المرجع والموضع السابق .

بل نستطيع أن نجـد أمثلة في ذلك بدءاً من الفن اليوناني إلى برتـولت برخت ، عـلى أن الواقعية الاشتراكية لا تكتفي بتطبيق معايير سياسيـة بواسطة الفن ، بل تقبل بالواقع الاجتماعي كإطار نهائي للمضمون الفني ، ولا تتجاوزه لا في الشكل ولا في المضمون[1] . والقيم الأخلاقية عامة تتجه إلى إلحاق اللـذة بالواجب ، أو بالأحرى تحويل الواجب إلى لذة ... وتصبح مجرد أخلاق للتحريض على العمل[2] .

فالمرأة تتحرر في المجتمع السوفيتي بما يتجاوز تحررها في أقـدم البلاد الصناعية . ولكن تحرر المرأة الاقتصادي والثقافي سيمنحها — كما يقـول ماركيوز — مجرد حصة متساوية في نظام العمل المغترب[3] .

والأخلاق عامـة ، هي أخلاق مفروضة من خارج الفرد ، ليست نابعة من داخله . إنهـا أخلاق مسيسة تماماً . أخلاق عمل ، وأخلاق عائلة ، وأخلاق وطن، يندمج بها الفرد تماماً في إطار الأهداف الاجتماعية العامة . وتكاد تشبـه الأخلاق البروتستانتينية والكاليفينية في تشددها . ويعرض ماركيوز لدستور الأخلاق الشيوعية التي يعبر عنه برنامج ١٩٦١، فيرى أنه يتضمن أهم المبـادىء الدارجة في أخلاق التصنيع وعلى سبيل المثال :

- العمل المخلص الوجداني لصالح المجتمع ، من لا يعمل، لا يأكل.
- اهتمام كل فرد بالحفاظ على الصالح العام وإغنائه .
- وعي رفيع سام للواجب الاجتماعي وعدم التساهل إزاء كـل انتهاك للمصالح الاجتماعية .

---

١ المرجع السابق ص ١٠٥ — ١٠٦ — الترجمة الفرنسية ص ١٧٣ — ١٧٤ .
٢ المرجع السابق ص ١٩٦ — الترجمة الفرنسية ص ٣٢١ .
٣ المرجع السابق ص ٢١٣ — الترجمة الفرنسية ص ٣٥١ .

• الاستقامة والصدق والصفاء الأخلاقي ، البساطة والتواضع في الحياة الاجتماعية والخاصة .

• الاحترام المتبادل في الأسرة والاهتمام بتربية الأطفال .

ان هذه المبادىء الدارجة (غير التقدمية مائة في المائة) كما يقول ماركيوز[1] لا تبدو أنها تعبر عن أخلاق جديدة من أجل مجتمع جديد . إنها — كما ذكرنا من قبل — أخلاق تحريض على العمل . فبحسب التجربة السوفيتية : « من الواجب على كل شخص أن يعمل حسب طاقاته لخير الشعب وخيره » . ويقول ماركيوز ، ليس ثمة من اشتراكية أو شيوعية في هذه الصيغة ، ما دام العمل الذي يقوم به الانسان منجزاً في ملكوت الضرورة ، أي ما دام غير منبثق من اللعب الحر للمواهب البشرية[2] .

وبرغم اعتراف ماركيوز بأن هذا التسييس للقيم الأخلاقية عنصر إيجابي في مرحلة التصنيع الأولى ، إلا أنه يرى أن استمرارها بعد هذه المرحلة يجعل من الفرد مجرد كائن اجتماعي سياسي ، يفتقد المبادرة الحرة ، والإرادة النقدية والوعي الخلاق ، وتندمج ذاته اندماجاً كاملاً في النظام الاجتماعي العام ، ويتم التطابق بين الحب والإبداع والأخلاق وفعالية ومصلحة الدولة . وهذا — كما يقول ماركيوز — ما يصدم الأخلاق الغربية ، « إن الخسارة فادحة . فهي تمس من الثقافة الغربية الصور والمثل العليا التي هي أعز لدينا من غيرها » . ويسوق نصاً لـ (وولفسون) يقول فيه دفاعاً عن الوضع الاجتماعي والأخلاقي في الاتحاد السوفيتي : « إن موضوع روميو وجولييت لا يكاد يلقى له وجوداً في شروط الاشتراكية . إن المجتمع الاشتراكي لا يترك أي مكان للمواجهات التراجيدية التي تسببها الرأسمالية

---

١ المرجع السابق ص ١٩٥ — ١٩٦ — الترجمة الفرنسية ص ٣٢٠ .

٢ نفس المرجع ص ١٩٨ — الترجمة الفرنسية ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

والتي تحُول شروطها الاجتماعية دون اتحاد المتحابين ودون تشاركهما في الزواج والأسرة »[1] . ويعلق ماركيوز على هذا النص قائلاً : « إن هذه العبارة تقول أكثر مما توحي بها فظاظتها . فقصة روميو وجولييت تتعلق حتماً بالشروط الاجتماعية التي تمنع اتحاد المتحابين ... ولكن هذه الشروط الاجتماعية لا تحدد شقاء حبهما وحده ، بل أيضاً سعادته لأنها تخلق البعد الذي يصبح به الحب حباً : علاقة بين شخصين متناقضين مع المصلحة العامة ... ويستمد كل فرحها وكل ألمها من هذا التناقض » . إن الانسجام المتحقق في المجتمع السوفيتي بين الحب ونظام المجتمع وقيمه السائدة هو انسجام قمعي كما يقول ماركيوز ... وخير ما يمكن أن يصل اليه هذا الانسجام القمعي هو على الأرجح درجة أعلى من عقلانية أخلاقية . كأن يقلل على سبيل المثال من أشكال النزاع والعقاب والشقاء الشخصي الخارجي. وهذا الهدف يستحق بذل الجهد العنيف لتحقيقه بشرط ألا تعني السعادة حالة إفقار عقلي ونفسي[2] .

ومن هنا يقارن ماركيوز بين الأخلاق السوفيتية والأخلاق الغربية . وبالرغم من المماثلة الكاملة التي يقول بها ماركيوز بين النظام السوفيتي والنظام الرأسمالي في البلاد المتقدمة صناعياً من حيث سيادة العقلانية الانتاجية إلا انه في الجانب الأخلاقي يتجه الى القول بتفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفيتية . لماذا ؟ لأن الأخلاق الغربية ما تزال تحمل طابع الازدواج ، الثنائية ، التوتر ، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يقوم ، بين الظاهر والباطن .

الأخلاق الغربية على حد قوله أخلاق متبطنة ، تصدر عن باطن في الانسان ، عن ضميره ، عن إحساس بقيم داخلية ، سواء تحققت

---

١ المرجع السابق ص ٢٠٦ – الترجمة الفرنسية ص ٣٣٧ – ٣٣٨ .

٢ المرجع السابق ص ٢٠٧ الترجمة الفرنسية ص ٣٣٩ – ٣٤٠ .

الخارج أم لم تتحقق . إلا انها تصدر عن صوت داخلي ، وهذا ما يجعلها متوترة ، متصارعة مع الواقع المحيط بها ، على حين أن الأخلاق السوفيتية أخلاق مسيّسة مفروضة من الخارج ، غائية ، عملية متجهة دائماً الى خدمة أهداف المجتمع الشيوعي . انها ليست قيماً تتحرك من داخل الفرد، من صوت ضميره ، وانما هي أخلاق خارجية محضة ، ذرائعية ، خالية من التوتر والازدواج . الأخلاق الغربية « ... تضع الوجود الانساني أمام كمية كبيرة من الالتزامات والقيم المتصارعة (القانون الإلهي ضد القانون البشري ، والحق الطبيعي ضد الحق الوضعي ، والفرد ضد المجتمع ، والقيم الخاصة ضد القيم العامة ، والأسرة ضد المعايير الاجتماعية)، وبالمقابل فإن الأخلاق السوفيتية ، تبدو وكأنها تمثل الحل الفعلي لهذه المتناقضات . تمثل اندماجاً بين القيم الأخلاقية والقيم العملية ، لا تستطيع الأخلاق الغربية ، ولا تريد أن تقوم به ، لأنها تعتبر التوتر من كلا القطاعين شرطاً مسبقاً لكل سلوك أخلاقي »[1] .

وليست وقفة ماركيوز الطويلة في كتابه « الماركسية السوفيتية » عند تحليل الأخلاق السوفيتية وقفة اعتباطية ، بل إنها تحمل خبيئاً بالغ الدلالة في كتابه هذا وفي فلسفته عامة .

ذلك أن ماركيوز عندما يحلل المجتمع الصناعي المتقدم عامة السوفيتي والأمريكي على السواء ، ويتساءل عن إمكانية التغيير الاجتماعي النوعي في كليهما ، يجيب بأن « سلّم[2] القيم الأساسية و « روح » المجتمع سيلعبان آنذاك ، دور عامل فعال ، في تحديد الاتجاه الاجتماعي » . وبصرف النظر عن تركيز ماركيوز على هذا العامل الذاتي، وأعني به القيم الأساسية وعلى هذا المفهوم المثالي الغامض وأعني به « روح المجتمع » في تحديد

---

١ المرجع السابق ص ١٧١ – الترجمة الفرنسية ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .
٢ المرجع السابق ص ١٦٠ – الترجمة الفرنسية ص ٢٦٢ .

الاتجاه الاجتماعي ، فإن ما ينتهي اليه تحليله من تفوق الأخلاق الغربية على الأخلاق السوفيتية ، يعني أن إمكانية التغير الاجتماعي النوعي تتوفر في المجتمع الغربي أكثر مما تتوفر في المجتمع السوفيتي .

خلاصة الأمر عند ماركيوز أن النظام السوفيتي،نظام قمعي ، لا تحكمه قاعدة المنتجين المباشرين ، بل تتحكم فيه طبقة بيروقراطية ، تنرض عليه عقلانية تكنولوجية متشددة ، تلبي للأفراد الحاجات التي تحددها لهم وفق مخططها المركزي في التنمية والانتاج ، وهو مخطط يفرض نفسه على كل شيء،على الفكر واللغة والفن والأخلاق والقيم عامة ، ويقضي أو يكاد على اشتراكية النظام،ويجعله مشابها للنظام السائد في البلاد الرأسمالية المتقدمة صناعياً وإن تفوق هذا النظام الأخير في احتفاظه بالطابع المزدوج المتوتر للقيم الأخلاقية . إن الفرد الحر الذي يشارك في التخطيط ويختار حاجاته بنفسه هو الهدف النهائي للشيوعية ، على أن ما يجري في الاتحاد السوفيتي كما يقول ماركيوز على خلاف هذا . إن الفرد هناك مستوعب مندمج في نظام العمل المفروض من أعلى . إنه إنسان ذو بعد واحد ، محكوم بنظام بيروقراطي قمعي .

إن هذه البنية الاجتماعية التي يتكون منها النظام السوفيتي – كما ذكرنا في البداية – هي نتيجة لفشل الثورات في وسط أوروبا وضعف ثورية الطبقات العاملة في العالم الرأسمالي ، واستقرار النظم الرأسمالية عامة ، وتطويقها للاتحاد السوفياتي .

على أنه بهذه البنية العقلانية التكنولوجية الخالصة ، يقوم الاتحاد السوفياتي بدوره في دعم استقرار النظام الرأسمالي العالمي . وهكذا كما يقول ماركيوز يتحقق نوع من « التحييد المتبادل » بين النظامين السوفياتي والرأسمالي ، النظام الرأسمالي يفرض على النظام السوفياتي مواصلة طريق العقلانية الانتاجية القمعية ، وبهذا يصبح باستمرار عاملاً من عوامل تشكيل بنائه الداخلي.

والنظام السوفيتي بدوره يفرض على النظام الرأسمالي الارتفاع بمستوى العقلانية الانتاجية القمعية . إنه يواجه التحدي السوفيتي بمزيد من الانتاجية، وبالتطور المتصل لها ، فضلاً عن الدعاية ضد الخطر الشيوعي التي تتيح له استمرار التعبئة الداخلية الشاملة على مختلف المستويات النفسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بما يكفل له مزيداً من الاستقرار والازدهار . ومن هذا التحييد المتبادل تنبثق سياسة التعايش السلمي، الذي يرى فيها ماوكيوز تجنباً للصراع المسلح والاكتفاء بالتنافس الاقتصادي والتكنولوجي الذي يتحقق عنه تشابه يزداد نمواً بين بنية النظامين ، بل يعرقل التغيير الجذري في كلا النظامين . فالتنافس النووي — على سبيل المثال — يعرقل تقدم المجتمع السوفيتي نحو المرحلة الثانية التي تكون فيها الشيوعية قادرة على تجاوز الرأسمالية[1] . ومع هذا التحييد المتبادل يضعف الأمل في تفجير التناقضات، واحتدام الأزمة الشاملة في النظام الرأسمالي وتنمية ثورية طبقاته العاملة .

« إن التطويق الرأسمالي » يفرض التعزيز المستمر للمؤسسات السياسية والعسكرية (في الاتحاد السوفيتي) ويمنع الاستخدام الحر للقوى المنتجة لإشباع الحاجات الفردية . ولكن هذا التعزيز المستمر للمؤسسات السياسية والعسكرية السوفيتية ، يطيل بدوره أمد « التطويق الرأسمالي » مما يؤدي الى توحيده على مستوى القارات[2] .

ما المخرج من هذه الحلقة المفرغة ؟ « تأمل الماركسية السوفيتية أن يتوفر هذا المخرج بفضل ولادة المتناقضات اللازمة للرأسمالية من جديد في المعسكر الامبريالي . وهذه المتناقضات في حالة سبات الآن ، بسبب التنظيم العسكري للاقتصاديات الغربية[3] . وتكاد مسألة تفاقم الأزمة العامة

---

١ المرجع السابق ص ١٤٣ – ١٤٤ – الترجمة الفرنسية ص ٢٣٥ .

٢ المرجع السابق ص ٨٠ – الترجمة الفرنسية ص ١٢٩

٣ المرجع والموضع السابق .

للرأسمالية — وقد انقضت ثلاثون عاماً على ترددها رغم تناقضها الظاهري مع الواقع — كما يقول ماركيوز — تبدو مستغربة الى حد يجعلنا نستبعدها باعتبارها دعاية خالصة . والواقع انها لا تعدو أن تكون مفهوماً ، القصد منه خدمة العمل السياسي »[1] .

وبرغم هذه الأحكام الاطلاقية القاطعة ، فهناك فقرات عابرة في كتبه يتراجع فيها ماركيوز قليلاً عن هذه الأحكام ، دون أن يغير هذا من نتائجه الفكرية العامة . فهو يميز في كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » مثلاً بين التصنيع في النظام السوفيتي والتصنيع في النظام الرأسمالي . فهو في النظام السوفيتي يتم بحكم التأخر التاريخي دون أن يعتمد على التبذير ومن غير أن يحد من الانتاجية — كما هو الحال في النظام الغربي ، حيث يفرض الربح مصالحه . بل يؤكد على أن التصنيع السوفيتي في حاجة الى الحرص ، على أن يلبي التخطيط ، الحاجات الحيوية بعد تلبية الحاجات العسكرية والسياسية وربما في آن واحد[2] بل يشير كذلك الى ان البيروقراطية ليست لها مصلحة حقيقية في تخليد جهاز الدولة القمعي[3] .

ولعل هذه النصوص تتناقض مع نصوص أخرى أشرنا اليها من قبل وردت أساساً في كتابه « الماركسية السوفيتية » ، تقول بإمكانية الحد من الانتاجية ومن تلبية الحاجات اذا تعارضت مع السلطة البيروقراطية .

وهو كذلك في فقرات عابرة من كتابه « الماركسية السوفيتية » يفتح باباً صغيراً لإمكانية تفتح الديمقراطية الاشتراكية أو الشيوعية ويتراجع بهذا قليلاً عن إطلاقيته التي عرضنا لها ، فيقول « ما لم تندلع حرب عالمية جديدة ، أو ما لم تقع كارثة شبيهة بها تغير الموقف ، فإن هذا الاتجاه

---

١ المرجع السابق ص ٤٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٦ — ٧٧ .
٢ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٧٤ .
٣ الماركسية السوفيتية ص ١٥٩ — الترجمة الفرنسية ص ٢٦١

يظل اتجاهاً متزايد التصميم ، نحو دولة الرفاهية (مستوى من الحياة متقدم باستمرار ، الى أن يصل الى توزيع مجاني عملياً للسلع والخدمات الأساسية ، وتوسع مستمر في مكننة العمل وقابلية تبادل الوظائف التكنيكية ، وازدهار الثقافة الشعبية : هذه هي التطورات التي يتكون منها الاتجاه الأرجح ... إن التقدم التكنيكي سيتجاوز جميع العقبات القمعية المفروضة ... وهذا كله سيؤدي الى تغيرات جديدة ، في البنيــة السياسية ، بمساهمته في مقرطة البيروقراطية وامتيازاتها وفي تقليص التباين بين الحكام والمحكومين ... لكن هذه التغيرات ستتم في إطار السلطة المعممة والادارة الشاملة . أما معرفة ما اذا كان نمو « دولة الرفاهية » سيؤدي الى وضع الاداوة تحت رقابة شعبية مباشرة ، أي اذا ما كانت الدولة السوفيتية ستتطور وتتفتــح في ديمقراطية اشتراكية أو شيوعية ، فهذه مسألة لا تقدم عنها الوقائع والميول الراهنة الممكن إدراكها[1] فرضية ذات قيمة فعلاً . ويبدو انه ما من شيء من الناحية السلبية ، في بنية المجتمع السوفيتي يمنع مثل هذا التطور على المدى البعيد[2] .

لقد حرصت على إيراد هذا النص الطويل نسبياً لبيان طريقة تفكير ماركيوز في نقطة حاسمة من نقاط بحثه . هل هناك تغير نوعي ، تطور ديمقراطي أم لا ؟ في أغلب كتابه « الماركسية السوفيتية » ، كما رأينا من قبل ، يكاد يستبعد هذا تماماً . وفي فقرة عابرة ، يعالج ماركيوز إمكانية هذا التغير النوعي والتطور الديمقراطي معالجة ملتوية. هناك الإمكانية ولكنها ستظل تحت الادارة الشاملة وإن لم يكن هناك ما يمنع على المدى البعيد من تحققها ! أي مدى بعيد ، وما هي عوامــل تحققها ؟ يجيب ماركيوز « إن هذا التطور لا يتعلق لا بقرار يتخذه القادة السوفيتيون ،

١ والتي لم يهتم ماركيوز بدراستها أو إدراكها في أي من كتبه .
٢ الماركسية السوفيتية ص ١٥٧ – ١٥٨ – الترجمة الفرنسية ٢٥٨ – ٢٥٩ .

أولا بالوضع الداخلي في الكتلة السوفيتية وحدها . إن تحليلنا يبين ان ظهور ديمقراطية اشتراكية في الاتحاد السوفيتي سيكون مشروطاً بشرطين مسبقين ساسين :

١ – مستوى معين من الثورة الاجتماعية يتيح إمكانية تنظيم الانتاج ، وفق الحاجات الفردية ويقضي بالتالي على امتيازات الأقوياء .
٢ – وضع دولي ، لا يكون فيه النزاع بين النظامين الاجتماعيين هو الذي يحدد اقتصادهما وسياستها[1] .

ومرة أخرى يعـود ماركيوز إلى المعالجة الملتوية والإجابة المراوغة . فالتطور كما يقول لا يتعلق بقرار أو بوضع داخلي في الاتحـاد السوفيتي[2] وإنما يتعلق بشرطين . والشرط الأول كما نرى شرط داخلي . وقد اعترف ماركيوز نفسه في النص السابق بتحققه أو بإمكانية تحققه . أمـا الشرط الثاني فهو شرط غامض . ماذا يعني ؟ هل يريـد ماركيوز أن يعود بنا إلى حلقته المفرغة ، حلقـة التحييد المتبادل بين النظامين ، وبهذا يقطع السبيل أمام أي إمكانية للتطور؟هل يريد أن يوحي إلينا بإمكانية الاستمرار الأبدي المتوازن والمتوازي ، أم يريد أن يؤكد أن هذا التطور كما يشير في فقرة لاحقة[3] لا يرتبط ببناء الاشتراكية أو الشيوعية في بلـد واحد أو منطقة واحدة ، وإنما بسيادة الاشتراكية على المستوى الدولي أساساً ؟ وإن كان لا يلبث بعد ذلك بقليل أن يؤكد كذلك أن هذا التطـور سواء في المجتمع السوفيتي ، أو سائر المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدمة عامة ، محكوم بطبيعة سلم القيم الأساسية « وروح المجتمع »[4] إذ أنهما هما اللذان

١ الماركسية السوفيتية ص ١٥٨ – الترجمة الفرنسية ص ١٥٩ .
٢ ما أشد تناقض هذا القول مع المنهج الجدلي الذي يتبناه ماركيوز ، وينعي ماركيوز جموده في الفكر السوفيتي ! .
٣ المرجع السابق ص ١٥٩ – الترجمة الفرنسية ص ٢٦١ .
٤ المرجع السابق ذكره ص ١٦ – الترجمة الفرنسية ص ٢٦٢ .

سيلعبان دور عامل فعال في تحديد الاتجاه الاجتماعي، كما أشرنا من قبل .

لعلي قد تعجلت هنا مناقشة تفصيلية لأفكار ماركيوز ، وكنت حريصاً على عرضها كما هي قبل أن أبدأ مناقشتها العامة . على أني ما قصدت إلا أن أبين فحسب، المنهج الفكري الذي يتناول به ماركيوز بعض القضايا الأساسية في فلسفته . إنه يصدر أحكاماً منطقية أو كلامية ، ثم سرعان ما يراوغ ويلتوي عندما يضطر إلى الاعتراف ببعض الحقائق ، دون أن يفقد هدفه الفكري الأخير . والهدف — برغم كل التحفظات والتراجعات التفصيلية في كتابه «الماركسية السوفيتية» — هو القول بأنه لا اشتراكية في الاتحاد السوفيتي ، وأن النظام هناك هو نظام بيروقراطي ، يتشابه مع النظام الرأسمالي في الدول الصناعية المتقدمة في عقلانية القمعية . وأن بين النظامين تحييداً متبادلاً ينعكس في خطتها الاقتصادية والسياسية ؛ وإن تفوق النظام الرأسمالي في سلم قيمه الأخلاقية • وعلى سلم القيم الأخلاقية، و«روح» المجتمع ، يتوقف اتجاه التغيير الاجتماعي في كلا النظامين .

والحقيقة أن هذه الصورة التي يرسمها ماركيوز للتجربة السوفيتية هي صورة مجحفة، فيها الكثير من التجني على الوقائع والتجاهل لها . وماركيوز لا يستند في رسمه لهذه الصورة على وقائع عينية محددة ، وإنما يكتفي بالتحليل العام المجرد ، لبعض البرامج أو المواقف العملية ، كما يكتفي بإصدار الأحكام العامة المجردة على السياسة العامة للتجربة ، دون أن يتعمق عناصر الواقع الحي داخل التجربة السوفيتية ، أو الدور الذي تلعبه هذه التجربة على المستوى العالمي . إن ماركيوز يتسلح بتصور مثالي خالص لما يعتقد أنه الماركسية الحقيقية ، وذلك لنقد الماركسية في التطبيق السوفيتي لها . وهو بهذا أقرب إلى الهيجلية المجردة منه إلى الماركسية الحية . إنه يكاد يعتبر أن الماركسية وصفة جاهزة نهائية ، فإذا ما وجد في التطبيق السوفيتي ما لا يتفق حرفياً وهذه الوصفة الجاهزة ، اعتبر هذا خروجاً على الماركسية .

والماركسية منهج علمي ، ومرشد للعمـــل الخلاق في مواجهة الوقائع العينية المحددة . وهي لا تفرض نفسها بالتعسف على هذه الوقائع وإنمـا تسعى إلى الوعي بها والسيطرة على قوانينها الموضوعية ، وتوجيهها بالنضال الواعي المنظم في تحقيق الأهداف الانسانية التي تتبناها . والواقع الإنساني واقع متغير دائماً . وقوانينه الموضوعية تتعرض دائماً لملابسات محـــددة ، تعدل من مساراتها . ومهمـــة التطبيق الماركسي هو الإدراك العميق لهذه القوانين والملابسات المتجددة المتغيرة، والعمل وفق ما تمليه من ضرورات، من أجل السيطرة عليها . ونقد ماركيوز للتطبيق السوفيتي هو في الحقيقة نقد لهذه الجدلية الماركسية نفسها في التطبيق . فالواقع الجديد المتغير الذي واجه الثورة السوفيتية وفرض عليها ضرورة إدراكـه ، وضرورة السلوك الواعي للسيطرة عليه وتوجيهه ، توطيداً لمسيرة الثورة وانتصارها ، هـو ما يعتبره ماركيوز مجرد تبرير لسياسات ولممارسات تتنـاقض مع الماركسية الجدلية . هذا هو جوهر المنهج المغلوط الذي يتبناه ماركيوز في نقـد سياسة التصنيع السوفيتي ، وسياسة التعايش السلمي والأخلاق السوفيتية .

والواقع أن ماركيوز الذي يكثر من الحديث عن ظاهرة الانسان المسطح ذي البعد الواحد هو الذي يندرج في تحليله ونقده ، بمنهج مسطح مجرد ذي بعد واحد ، عاجـز عن إدراك الطبيعة المتصارعة المتعددة الأبعـاد للأحداث والمواقف الاجتماعية والتاريخية .

فلا شك ان الثورة السوفيتية قد واجهت منذ قيامها ظروفـاً جديدة وعصيبة معاً. لم تنجح هذه الثورة الاشتراكية الأولى في بلد متقدم صناعياً، كما تنبأ ماركس وإنجلز ، بسبب تحليلها للنظام الرأسمالي الذي كان سائداً في عصرهما في المرحلة السابقة على نشأة الاحتكار والامبريالية، وانما نجحت هذه الثورة في أضعف حلقات النظام الاحتكاري الامبريالي العالمي ، كما تنبأ لينين . وليس في هذا تعديل أو خروج على الماركسية ، بـل هو إضافة اليها ، وتطبيق خلاق لها في ظروف موضوعية محددة جديدة .

وهكذا قامت الثورة الاشتراكية الأولى ، في بلاد متخلفة اجتماعياً وصناعياً ، بلاد متعددة القوميات تخرج جريحة ممزقة من حرب عالمية ، وتتعرض منذ البداية لحرب أهلية ولحروب تدخل ولتطويق رأسمالي عالمي يسعى لخنقها وهي ما تزال في المهد .

ولقد فشلت بالفعل الثورات الاشتراكية في وسط أوروبا التي كانت تعول عليها الثورة السوفيتية لبناء قاعدتها الصناعية واحتشد النظام الرأسمالي العالمي مطوقاً الثورة الجديدة ، متربصاً بها .

كان من الطبيعي أن تتصدى الثورة لهذه الظروف الموضوعية المحددة، تتفهمها ، تدركها ، وتعمل على التغلب عليها ، حماية للثورة واستمراراً لها.

وعندما يتحقق هذا ، لا نفسره بأنه مجرد رد فعل ، لا نفسره بأن هذه الظروف الموضوعية قد عملت على تشكيل البنية الداخلية للتجربة السوفيتية ، أو فرضت عليها تشكيلاً معيناً كما يزعم ماركيوز . انه بهذا يتجاهل دلالة المسلك السوفيتي الثوري ، ويطمس مضمونه،ويفسره بمنطق أعدائه فحسب . هناك بغير شك رد فعل ولكنه رد فعل إيجابي خلاق، لا يتناقض مع الأهداف الجوهرية الأصيلة للثورة الاشتراكية، بل يتصدى لهذه الظروف الموضوعية ، تصدياً يفضي به الى السيطرة عليها، وإضعاف تأثيرها المعرقل لاستمرار الثورة وانتصارها . وهذا ما حققته القيادة العبقرية للينين العظيم ، عندما قال إن الكهرباء والسلطة الثورية هي أساس الثورة الاشتراكية . لم يكن هذا المسلك مجرد رد فعل دفاعي إزاء الهجمة الامبريالية العالمية ، انما كان يواجه به هذه الهجمة ويحدد في الوقت نفسه الشروط الموضوعية الضرورية للبناء الاشتراكي . فهل يمكن بناء الاشتراكية بغير تصنيع يتيح الوفرة الانتاجية ، والإشباع للحاجات الاجتماعية ، وهل يمكن قيادة عملية التغيير الاجتماعي الثوري بغير سلطة مركزية ثورية ؟ وهل كان من الممكن في ظل التخلف الاجتماعي والاقتصادي الذي ورثته السلطة

الجديدة، فضلاً عن التخريب الذي سببته الحرب الأهلية وحروب التدخل الأجنبي ، وفقدان الكثير من الكادرات الثورية في هـذه الحروب ، أن يتحقق استمرار الثورة وانتصارها بدون سلطة مركزية بالغة التركيز ؟

هذه هي المعطيات الموضوعية للواقع . وهذه هي المواجهة الثورية الوحيدة لهذه المعطيات ، بل أكاد أقول ما كان من الممكن أن تكون هناك مواجهة أخرى ، اذا ما كانت قد نجحت الثورات الاشتراكية في أوروبا الوسطى ، لعل هذا كان قـد خفف بعض العبء ، بـل لعله — على العكس — أن يضاعفه لما قد يسببه من ازدياد في ضراوة الهجمة الامبريالية ضد اندلاع الثورة الاشتراكية في اكثر من بلد أوروبي . المهم، أن المسلك السوفيتي ، لم يكن مجـرد رد فعل سلبي للوقائـع الموضوعية الداخلية والخارجية، وانما كان مواجهة إيجابية واعية لهذه الوقائع . والفارق عميق بين القولين. فالقول الأول الذي يذهب اليه ماركيوز يفضي الى التسليم بأن التجربة السوفيتية قد شكلت الأنظمة الرأسمالية ملامحها وبنيتها ، ثم يمضي بنا هذا القول الى غايته ، وهو التوحيد بين النظام الاشتراكـي والنظام الرأسمالي . هذا هو منطق ماركيوز المغلوط . أما القول الثاني فهو يوضح الفعل الواعي للتجربة السوفيتية ، في مواجهة ظروف موضوعيـة محددة ، وهو فعل لا يتناقض مع الأهداف الاشتراكية بـل يسعى الى انتصارها وتوطيدها .

لعل ماركيوز يفرض علينا مناقشة منهجية مجردة ، وما أسهـل الرد عليه بتفاصيل واقعية، ولكني أردت كذلك أن أدلل على المغالطة في المنهج التجريدي نفسه الذي يتذرع به ماركيوز .

إن المواجهة السوفيتية للظروف الموضوعية الداخلية والخارجيـة لم تكن كما يزعم ماركيوز خروجاً على الماركسية ، وانسياقاً عملياً خالصاً لهـذه الظروف ، بل كان تطبيقاً محدداً للماركسية في ظروف محددة . لعل هذا

التطبيق يتضمن ، بل يفرض بعض الظواهر التي تتناقض مع الأهـداف الماركسية الأخيرة ، وعلى وجه التحديد ، الحزب الواحد المسيطر ، المندمج في جهاز الدولة المركزية ، وبالتالي البيروقراطية . هـذا صحيح . ولكن هنا مغالطـة منهجية أخرى ، فالأهداف الماركسيـة كما نعرف ويعرف ماركيوز تتحقق على مرحلتين ، مرحلة الاشتراكية أو مرحلـة الشيوعية الأولى ، ثم مرحلة الشيوعيـة في المرحلة الأولى يظل فيها جهـاز الدولة القمعي ، وإن تغيرت دلالته واختلف مضمونه الاجتماعي . إنه يصبح سلطة للأغلبية المنتجة ، سلطة للعاملين ، سلطة للبروليتاريا . وطابعه القمعي أو الدكتاتوري هو طابع تنظيمي أساساً ، تسيطر به البروليتاريا عـلى قوانين واقعها وتحقق به التغيير الجذري لهذا الواقع ، وتواجه به مقاومة أعدائها الطبقيين ، على أنه مرحلة مؤقتة تفضي بالضرورة إلى نفي هـذه السلطة القمعية وإلغائها في المرحلة الثانية . على أن ماركيوز يخلط بـين المرحلتين في نقده للتجربة السوفيتية ، ويسعى لتطبيق شروط المرحلة الثانية على المرحلة الأولى . ولهذا فهو يرى في قيام الدولة المركزية في الاتحاد السوفيتي نفياً للاشتراكية والشيوعية وخروجاً على الماركسية . ويستند ماركيوز في هـذا على بعض الظواهر التي يغالي في إبرازها ، وفي إساءة تفسيرهـا ، وفي مقدمتها ظاهرة الحزب الواحد المسيطر وظاهرة البيروقراطية .

والحقيقة أن الحزب الواحد المسيطر في الاتحاد السوفيتي لم يكن جوهر التطبيق الاشتراكي ، ولم يكن اختياراً متعسفاً من جانب لينين ، بل كان كذلك ضرورة أملتها المواقف المعادية للأحزاب البورجوازيـة الصغيرة في مواجهة الثورة السوفيتية . وما أكثر ما تحققت ثورات اشتراكيـة أخرى بالتحالف مع أحزاب أخرى . إن الثورة الاشتراكية تحتم الحزب الطليعي الذي يمثل الطبقة العاملة ، فكراً ومصلحة ، والذي يقودها لتحقيق أهدافها التاريخية . ولكن هذا لا يتناقض مع إمكانية التحالف مع أحزاب أخرى لتحقيق هذه الأهداف . والحزب الواحد في التجربة السوفيتية كان ضرورة

موضوعية خاصة بهذه التجربة ، وكان في الحقيقة — وخاصة في حياة لينين — حزباً جماهيرياً معبراً تعبيراً عميقاً عن إرادة الطبقة العاملة ووعيها . وكان يحرص على تنمية مبادرتها ومشاركتها الحرة الخلاقة . كان يتحرك بها ومعها لا من أجلها فحسب .

أما البيروقراطية ، فكانت كذلك ظاهرة طبيعية ، وإن تكن مرضية بغير شك . نشأت عن هذا التركيز الضروري لجهاز الدولة في مواجهة الأعباء والأخطار المحيطة ، على أن لينين كان على وعي كامل بهذه الظاهرة .

كان يبصر فيها ضرورة عملية مؤقتة ينبغي التعجيل بالتخلص منها . كان لينين يقول « إن أعظم الأخطار هو إخضاع خطة الاقتصاد القومي للبيروقراطية إخضاعاً بعيد المدى ، انه خطر هائل » . وكان يقول «إن أكبر[1] عدو لنا هو البيروقراطي الشيوعي الذي يحتل في المؤسسات السوفيتية مركزاً مسؤولاً » وكان يقول « يجب علينا أن نستخدم التنظيمات العمالية للدفاع عن العمال ضد دولتهم ، ولكي يدافع العمال عن دولتنا »[2]. وكان يؤكد أن محاربة البيروقراطية ليست ممكنة إلا اذا شارك الأهالي جميعاً في ادارة البلاد[3] . وكانت السياسة اللينينية العملية تقوم على توسيع المشاركة والرقابة الشعبية وتنمية المبادرات العمالية . ولهذا فبرغم الظروف الموضوعية المحددة التي فرضت السلطة المركزية البالغة التركيز في البداية ، والتي فرضت الحزب الواحد والتي أفرزت البيروقراطية ، فإن الديمقراطية الشعبية القاعدية ،وخاصة في فترة الحرب الأهلية وحروب التدخل كانت متحققة . وكان هناك كذلك الوعي الموضوعي بمرض البيروقراطية ،وضرورة النضال

١ جارودي في كتابه «المنعطف الكبير للاشتراكية ص ٦٠ ، 1969 Gallimard Idées Actuelles.
٢ المرجع السابق ص ٩٩ .
٣ المرجع السابق ص ١٠٠ .

للتخلص منها . ولا نجـد في هذا – كما ذكرت من قبل – تخلياً عن الماركسية أو مجرد رد فعل سلبي لظروف موضوعية ، بـل هو – مرة أخرى – إدراك إيجابي لهذه الظروف وسعي دائب للسيطرة عليها في اتجاه تحقيق الأهداف العاجلة للثورة من إزالة لآثار الحرب الأهلية وحروب التدخل ، وتعجيل بإرساء القاعدة الصناعية للاشتراكية ، ومواجهة للتحدي الرأسمالي العالمي .

على أن الذي لا شك فيه ، أن هذا الاتجاه اللينيني قد توقف وتجمد في المرحلة الستالينية . والظاهرة الستالينية في جوهرها هي ظاهرة تغليب الطابع البيروقراطي المركزي التعسفي في إدارة الإنتاج وتخطيطه ، وفي وضع السياسات العامة ، على الطابع الجماهيري الديمقراطي . ولهذا فليست الستالينية – كما يزعم ماركيوز – امتداداً نظرياً أو عملياً للينينية ، بل هي تشويه لها وخروج عليها . والستالينية لا تفسر – كما يحدث أحياناً – تفسيراً مثالياً خالصاً بسيادة عبادة الفرد ، وإنما تفسر بهذا الاستشراء لظاهرة البيروقراطية،وتقليص الاعتماد على المبادرات الجماهيرية ومشاركتها ورقابتها، بحجة التعجيل بالتحول الاجتماعي ، والتقدم الصناعي والتكنولوجي لمواجهة التطويق والمنافسة الرأسمالية وخاصة بعد قيام النازية في ألمانيا . حتى الحزب نفسه ومـا ينبغي أن يقوم به من دور في إقناع الجماهير وتنمية وعيها ومبادرتها وحماسها وتعبئتها لتحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية ، لم يعتمد عليه ستالين ، متخذاً من الإجراءات العملية الإدارية الوسيلة الوحيدة للتعجيل بتحقيق هذه الأهداف .

حقاً ، إن هذه الإجراءات بكل ما تضمنته من تعسف وقمع ومذابح، لا تقارن بجرائم الرأسمالية منذ نشأتها الأولى حتى الآن ، سعياً وراء التراكم المبدئي للرأسمال ثم استمراراً لمخططاتها الاستغلالية العدوانية من أجل اكتناز الأرباح . إلا أن هذه الإجراءات بغير شك هي انحراف عن القيم الإنسانية للاشتراكية فضلاً عن أنها انحراف عن المنطلق الجماهيري الديمقراطي للتطبيق

الاشتراكي . وبرغم أنها قد تساعد في البداية على التعجيل بتحقيق المعدلات الانتاجية ، إلا أنها على المدى ، تؤدي إلى العكس من ذلك بما تسببه من تراخ للحماس وفقدان للثقة والوعي والإرادة ، بل فقدان لإنسانية الإنسان .

ومع المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي عام ١٩٥٦ بدأ هذا الاتجاه الستاليني البيروقراطي التعسفي يضعف ، وأخذ الخط اللينيني يستعيد مكانته من جديد .

ولسنا نستطيع القول ، بأن ظاهرة البيروقراطية قد انتهت نهائياً في التجربة السوفيتية ، ولكن الوعي بها والنضال ضدها يزداد انتصاراً يوماً بعد يوم ، بتوسيع المشاركة الجماهيرية وتعميق رقابتها الفعالة . ولعل إعادة إنشاء أجهزة الرقابة الشعبية ، التي يتم انتخابها في اجتماعات عامة في المنشآت والمؤسسات العامة والتي تضم اليوم ما يقرب من ١٠ ملايين شخص من القاعدة العمالية والذين لا يمكن عزلهم إلا عن طريق اجتماعات عامة كذلك ، هي بعض مظاهر هذا الاتجاه ، فضلاً عن مظاهر أخرى تتعلق بالمشاركة الجماعية في التخطيط وفي الاهتمام بإشباع الحاجات الاستهلاكية وتفتح الحوار الديمقراطي النقدي في مجال الفكر ، وتنوع أساليب التعبير الأدبي والفني. ولست هنا في مجال التفصيل العملي ، للرد على ماركيوز بوقائع عينية ، وإنما اكتفي بمناقشته — كما ذكرت من قبل — في إطار منهجه التجريدي نفسه .

ليس صحيحاً إذن أن ظاهرة البيروقراطية ظاهرة أصيلة في البناء السوفيتي تمتد نظرياً وعملياً من لينين حتى اليوم عبر ستالين ، كما يزعم ماركيوز . إنها ظاهرة مرضية هامشية يتحقق الوعي بخطورتها ، والنضال من أجل التخلص منها . وظاهرة البيروقراطية لا تفضي بنا — كما فعل ماركيوز — إلى إدانة التجربة السوفيتية بأنها غير اشتراكية . فحتى في

المرحلة الستالينية لا يمكن القول بأن المجتمع السوفيتي لم يكن اشتراكياً . لقد فقدت الاشتراكية بغير شك في هذه المرحلة بعداً من أبعادها وهي المشاركة والرقابة الجماهيرية والممارسة الديمقراطية . ولكن لم يتحول المجتمع السوفيتي إلى مجتمع استغلال اقتصادي واجتماعي لمصلحة أقلية حاكمة . نستطيع أن نقول إنها كانت اشتراكية دولة — لو صح التعبير — أكثر منها اشتراكية شعبية — أين كان يذهب عائد العمل القومي ؟ كان يعود الى المجتمع كله ، إنتاجات وخدمات استهلاكية وثقافية . بل كان يعود كذلك — وما يزال — معونات إنتاجية وعسكرية وثقافية لصالح البلاد الاشتراكية ولصالح البلاد النامية ، ودعماً لقوى التحرر والتقدم والسلام في العالم . لعل البيروقراطية قد ضاعفت من بعض الامتيازات المالية لأفراد في السلطة أثناء المرحلة الستالينية خاصة ولكنها لم تحقق لهم مصلحة اقتصادية فردية خاصة ، على حساب المصلحة الاقتصادية العامة .

وعلى هذا ، لا نستطيع أن نقول مع ماركيوز إن البيروقراطية في الاتحاد السوفيتي تشكل طبقة مستغلة . فالطبقة تعبر عن مصلحة اقتصادية أساساً ، لا مجرد سيطرة سياسية أو امتيازات مالية . وفي هذا تختلف دلالة البيروقراطية في الاتحاد السوفيتي وفي البلاد الاشتراكية عامة عن دلالتها في البلاد الرأسمالية . إنها في الرأسمالية لا تعبر عن مصالح اقتصادية واجتماعية ونفوذ إداري وسياسي فحسب . إنها في البلاد الرأسمالية تعبر عن طبيعة التنظيم الاجتماعي وعلاقات القوى الاجتماعية فيه . أما في البلاد الاشتراكية فهي تعبّر عن أسلوب متخلف في الإدارة . والبيروقراطية بشكل عام هي ظاهرة من ظواهر الدولة الحديثة ، وإن اختلفت طبقتها الاجتماعية كما ذكرنا باختلاف طبيعة النظام الاجتماعي السائد .

ولهذا فليس لماركيوز سند موضوعي لتسمية البيروقراطية في الاتحاد السوفيتي بالطبقة المنفصلة . إنه يقف عند حدود الظواهر الخارجية ، ولا يتعمق دلالتها الاجتماعية . وتروتسكي نفسه الذي يعد أحد المصادر الرئيسية

التي استمد منها ماركيوز نقده للتجربة السوفيتية ، دون أن يشير الى ذلك لم يذهب إلى ما انتهى اليه ماركيوز من اعتبار البيروقراطية السوفيتية طبقة منفصلة ، بل كان يرى عدم إمكان أن تكون كذلك ، وكـان يكتفي باستخدام مصطلح الزمرة أو الطائفة أو المرتبـة الاجتماعية وصفاً لها[1] . وفضلاً عن هذا فإنه كان يرى في البيروقراطية السوفيتية ظـاهرة عابرة وموقوتة وطفيلية . ولكن ماركيوز يتفق في مفهومه للبيروقراطية مع جيمس بيرنهام صاحب الكتاب المشهور « ثورة المديرين » . وبيرنهام كما نعرف كان تروتسكياً ، ثم خرج عن التروتسكية وعن الماركسية ، وأصبح من الدعاة النشطين للامبريالية[2] الأمريكية . كما يتفق ماركيوز في مفهومه مع ميلوفان جيلاس صاحب الكتاب المشهور كذلك « الطبقة الجديدة » . كما يتفق مع فرنسوا فيجتو صاحب كتاب « تاريخ الديمقراطيات الشعبية » وريمون آرون عالم الاجتماع الفرنسي،وجون كينيت جالبرايت عالم الاقتصاد الأمريكي وغيرهم من المفكرين الغربيين الذين يكرسون كتاباتهم لتصوير التطبيقات الاشتراكية بأنهـا مجرد انتقال من طبقات قديمـة الى طبقات جديدة ، دون القضاء علـى الصراع والاستغلال الاجتماعيين .

ولسنا هنا في مجال الإفاضة في هذا الموضوع البالـغ الأهمية . وحسبنا ن نتبين أن ماركيوز لا يضيف جديداً في تحليله للبيروقراطية في التجربة السوفيتية ، وانما هو امتداد لتروتسكي واستمرار وترافق مـع غيره من المفكرين الذي يقف أغلبهم على أرضية الفكر الرأسمالي صراحـة ، وفي عداء سافر مع التجربة السوفيتية الاشتراكية .

والحقيقة أن تركيز ماركيوز وغيره من المفكرين المعاصرين على ظاهرة

---

١ La Société Technobureaucratique. Marx Contre Marx Paris Marc Paillet Denoêl ص ١١

٢ المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها .

البيروقراطية في الاتحاد السوفيتي ، انما يخفي هدفاً رئيسياً أبعد، هو محاولة تشويه الاشتراكية عامة تحت ستار فشل التطبيق الاشتراكي، ومحاولة التسوية بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي تحت ستار « البيروقراطية الحاكمة » في الدول الصناعية المتقدمة . وهم يربطون اليوم في كثير من دراساتهم – كما يفعل ماركيوز – بين البيروقراطية والتكنولوجيا ، ليقيموا منهما معالم السلطة التي تتحكم اليوم في مصير المجتمع الانساني على اختلاف أنظمته الاجتماعية . وهم يستخلصون من هذا مفهوماً زائفاً ما أكثر الجهود الفكرية التي تبذل اليوم لإشاعته ، وأعني به مفهوم استبعاد الايديولوجيا كأساس للتقدم الاجتماعي أو كأساس للاختلاف بين النظم الاجتماعية . لقد حلت – في زعمهم – « البيروقراطية التكنولوجية » محل الإيديولوجيات، وأصبح في يدها وحدها قيادة التاريخ وتوجيهه . انها محاولة جديدة لطمس الصراع الطبقي وتمييع الاختلاف الإيديولوجي والفكري عامة بين الاشتراكية والرأسمالية . فلا فرق في الإيديولوجية بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي ، هكذا يقولون . إن الذي يحكم هنا وهناك طبقة بيروقراطية تكنولوجية . وليس ثمة اختلاف جوهري في أسلوب الحكم أو في الأحداث الأخيرة . ولا يسار ولا يمين ، بل هو صراع من أجل السيطرة هنا وهناك رغم اختلاف أساليب الصراع وأساليب السيطرة. وبمثل هذا المفهوم يحاول أصحابه أن يفقدوا الشعوب ثقتها في الاشتراكية وفي التضامن الأممي ضد الرأسمالية والامبريالية ، وفي ضرورة الوعي العميق بالقوانين الاجتماعية الموضوعية للنضال من أجل التحرر والتقدم .

والحق أن التكنولوجيا لا تلغي الإيديولوجيا بل تعمل وتتحرك وفقاً لها . وبرغم وحدة التكنولوجيا في النظامين الاشتراكي والرأسمالي فإنها تختلف من حيث دوافعها وأهدافها ومنهج إدارتها وتوجيهها . فالتكنولوجيا في النظام الاشتراكي تهدف الى السيطرة على الطبيعة لمصلحة التقدم البشري عامة، وتعجيلاً بالتحرر الكامل من ملكوت الضرورة والانتقال الى ملكوت

الحرية الحقيقية للناس جميعاً . والنظام السوفيتي والاشتراكي عامة يعمل على نقل المعرفة التكنولوجية والمعرفة العلمية عامة الى جماهير العاملين ، تمكيناً لهم من المشاركة في صناعة مصيرهم وتحقيق أهدافهم الانسانية . أما التكنولوجيا في النظام الرأسمالي ، فإنها تهدف الى توطيد مصالح طبقة اجتماعية تقوم على القهر والاستغلال وتتعارض مصالحها الذاتية مع مصالح التقدم البشري . ولهذا فهي توجه التكنولوجيا توجيهاً خاصاً لخدمة أهدافها الخاصة ، وهي تسعى للحد من نقل المعرفة التكنولوجية والعلمية عامة أو المشاركة في تخطيط أهدافها إلا في الحدود التي تفرضها هذه المصلحة . ولهذا فالتكنيكيون في البلاد الرأسمالية هم مجرد منفذين لأهداف الطبقة الحاكمة . وهذا مصدر ما تفجره التكنولوجيا نفسها في هذه البلاد من تناقضات في بنائها الاجتماعي .

إن التكنولوجيا محايدة في عناصر تركيبها . ولكنها غير محايدة في وظيفتها الاجتماعية . إنها دائماً ذات دلالة سياسية ، وبالتالي أيديولوجية . وهذا ما يعترف به في الحقيقة ماركيوز ، ولكنه يتخطاه إلى التوحيد السياسي والإيديولوجي للتكنولوجيا في النظامين السوفيتي والأمريكي أساساً . فعنده أن التكنولوجيا في النظامين أداة سياسية للقمع أساساً لمصلحة الطبقة البيروقراطية المسيطرة. وهكذا يعترف ماركيوز بالوظيفة السياسية والأيديولوجية للتكنولوجيا ، ولكنه سرعان ما ينفي هذه الوظيفة بتوحيده لها في كلا النظامين اللذين يتعارضان سياسياً وإيديولوجياً .

والتكنولوجيا – كما أشرنا في الفصل السابق – لا تلغي الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي ، بل لعلها تفجّره على نحو جديد ، وتمدّه بقوى اجتماعية جديدة ، على حين أنها – في التطبيق الاشتراكي– تسهم في توطيد الاشتراكية ، وفي منافستها للرأسمالية وفي النضال من أجل تجاوزها . كما تسهم في دعم قوى التحرر والتقدم في العالم عامة ، وفي البلاد النامية بوجه خاص . وبهذا تلعب دوراً إيجابياً في تعميق الأزمة العامة للنظام

الرأسمالي ، وتفجير متناقضاته ، على المستوى العالمي ، وفي بنيته الاجتماعية الداخلية ذاتها . ولكن منهج ماركيوز المسطح ذا البعد الواحد لا يستطيع أن يتبين هذا أو يرفض أن يتبينه . ولعلنا عند هذه النقطة ، نستطيع أن ننتقل إلى جانب آخر من الصورة التي يرسمها ماركيوز للتجربة السوفيتية .

لقد ناقشنا خطل ما يزعمه ماركيوز من أن فشل الثورات الاشتراكية في أوروبا الوسطى واستقرار النظام الرأسمالي العالمي ، وعدم احتدام أزمته العامة التي تنبأ بها لينين والقادة السوفيت كانت عوامل أساسية في تشكيل البنية الداخلية للمجتمع السوفيتي . وبقي أن نناقش الوجه الآخر من هذه المزاعم .

هل استفاد النظام الرأسمالي بدوره من قيام النظام الاشتراكي السوفيتي، فقام بتعبئة كل طاقاته العلمية والتكنولوجية والنفسية والفكرية لمواجهة هذا الخطر ، مما ساعد على استقرار الرأسمالية وتوطيد نظمها ، وتجنب أزماتها؟ وهل تحقق عن هذا تحييد متبادل بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، هو الأساس المادي والعملي — كما يزعم ماركيوز — لسياسة التعايش السلمي؟ مرة أخرى نصطدم بمنهج ماركيوز المسطح ذي البعد الواحد .

لا شك أن قيام أول ثورة اشتراكية في التاريخ كانت عاملاً من العوامل التي دفعت النظم الرأسمالية إلى محاولة حماية نفسها وحشد طاقاتها في مواجهة هذا الخطر الذي يهدد وجودها ذاته تهديداً تاريخياً . ولا شك كما ذكرنا من قبل أن هذه النظم الرأسمالية قد استفادت من الثورة الحديثة في العلم والتكنولوجيا لتحقيق ذلك . ولا شك أنها سعت إلى محاولة استيعاب الطبقات العاملة وهي القوى الثورية في مجتمعاتها ، بالاستجابة إلى مطالبها نسبياً .

ولا شك أن هـذا قد أفضى الى استقرار نسبي للنظام الرأسمالي ... ولكن ... هل أفضى إلى إلغاء أزماته ، وتوقف تناقضاته وتجمد صراعاته الداخلية . لقد سبق أن أوضحنا هذا في الفصل السابق . إن هذا الاستقرار

النسبي للأنظمة الرأسمالية يزخر بعوامل جديدة من التناقض على المستوى الاجتماعي الداخلي وعلى المستوى العالمي كذلك .

إن قيام التجربة السوفيتية ، وحرصها على اللحاق بالمستوى الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي للبلدان الرأسمالية وتجاوزها ، لم يكن عامل استقرار لهذه البلدان ، بل كان عامل تفجير لمتناقضاتها . لقد تقلّصت بفضل قيام النظام الاشتراكي العالمي ، وسياسته الداخلية والخارجية ، رقعة النفوذ والسيطرة الامبريالية ، وتقلصت قدراته الامبريالية على الاستغلال والعدوان. حقاً ، انه يستبدل بأساليبه القديمة أساليب جديدة لمواصلة الاستغلال والعدوان . بل انها أحياناً تزداد شراسة في عدوانها ، وتتكشف أساليب أكثر ذكاء في الاستغلال – على أن القضية الأساسية هي انه ليس هناك تحييد متبادل بين النظامين ، وانما هناك استمرار للصراع لمصلحة قوى التحرر والتقدم والاشتراكية . والتعايش السلمي ليس تعبيراً عن هذا التحييد المتبادل المزعوم ، ليس سياسة سكونية ، بل هو سياسة إيجابية ، سياسة صراعية وإن تكن تحول الصراع من الجانب العسكري البحت الى الجانب السياسي والاقتصادي والفكري .

والتعايش السلمي الى جانب انه يتضمن هدفاً مبدئياً من الأهداف الاشتراكية وهو السلام العالمي،إلا انه كذلك يعني محاصرة الفئات العسكرية المندمجة المصالح مع احتكارات السلاح في البلاد الرأسمالية، ووقف مغامراتها العدوانية أو الحد منها . وهو بهذا يحقق أكثر من هدف ! فهو يساعد على تعميق أزمة الاقتصاد الرأسمالي في البلاد الصناعية المتقدمة التي تعتمد أساساً على صناعة السلاح ، ويفرض عليها التنافس في مجال الاقتصاد السلعي ، وهو يعمق التناقضات بين البلدان الرأسمالية بعضها البعض ، بتعميق التمايز والاختلاف بين سياساتها ومصالحها ، وهو يتيح مناخاً عالمياً أفضل لانتصار حركات التحرر الوطني ، كما يتيح للتجربة الاشتراكية العالمية أن تواصل طريق تقدمها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي عامة ، حتى

تتمكن من التفوق على النظام الرأسمالي .

التعايش السلمي اذن معركة نضالية إيجابيـة وإن لم يتحقق بالسلاح . وانه يتحقق وينتصر بفضل القوة العسكرية والاقتصادية للنظـام الاشتراكي العالمي عامة ، والاتحاد السوفيتي بوجه خاص . ولا تناقض في الوقت نفسه بين التعايش السلمي والصراع المسلح من أجل التحرر الوطني . ففي ظل التعايش يتفرغ الاتحاد السوفيتي لمد حركات التحرر الوطني والدول النامية عامة بما تحتاج اليه من سلاح ، فضلاً عما تحتاج اليه من قاعدة اقتصادية تدعيماً لاستقلالها وتعجيلاً لتقدمها الاجتماعي . إن التعايش لم يمنع الاتحاد السوفيتي من مساندته العسكرية والسياسية والاقتصادية للثورة العربية ولنضال الشعب الفيتنامي ، والكوبي وغـير ذلك من مختلف الثورات التحريرية والتقدمية في عصرنا الراهن . التعايش السلمي ليس تحييداً متبادلاً ، وليس نقيضاً للصراع الطبقي ، أو النضال التحريري ، ولا يؤدي الى استقـرار النظام الرأسمالي العالمي كما يزعم ماركيوز بمنهجه المسطح ذي البعد الواحد. بل هو عامل من عوامل التحويل والتغيير التي يمثلها الاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية عامة في التاريخ البشري المعاصر .

عـلى أن ماركيوز لا يقف موقف النقد فحسب من سياسة التعايش السلمي ، وسياسة الاتحاد السوفيتي عامة ، وإنما يقترح بديلاً عن هـذه السياسة . إنه يرى « أن التعزيز المستمر للمؤسسات السياسية والعسكريـة السوفيتية . يطيل بدوره من أجل التطويق الرأسمالي ، بل يؤدي الى توحيده على مستوى القارات »[1] . ونتجاوز عن هذا الخطأ البيّن ، فـلا التطويق الرأسمالي قد طال أجله حول الاتحاد السوفيتي ، ولا تحقق توحيد بـين النظام الرأسمالي عـلى مستوى القارات . ولكننا نتجاوز عن هذا الخطأ ونواصل متابعة فكر ماركيوز . يقول ماركيوز « إن الاتحـاد السوفيتي

---

١ الماركسية السوفيتية ص ٨٠ – الترجمة الفرنسية ص ١٢٩ .

لن يكون في النهاية قادراً على البقاء على قيد الحياة ، إلا إذا استطاع أن يخرج من هذا المأزق لصالحه »[1] . كيف ؟ « لا أمل – كما يقول ماركيوز – في تفجير التناقضات اللازمة للرأسمالية ، فهي في حالة سبات الآن ، بسبب التنظيم العسكري للاقتصاديات الغربية ... ومن هنا فإن الهدف الرئيسي الأول هو حل هذا الكيان الاقتصادي السياسي الكبير[2] ... « ولكن القادة السوفيت لا يستطيعون أن يأملوا في الوصول الى ذلك ، إلاّ إذا كفّ التنافس الدولي عن أن يكون تنافساً مسلحاً ، يستهلك قسماً كبيراً من الانتاجية السوفيتية »[3] . ونتساءل : أليس هذا ما يكافح من أجله الاتحاد السوفيتي ؟ هل من سبيل إليه غير ضمان التفوق السوفيتي والاشتراكي عامة العسكري والاقتصادي وانتصار حركات التحرر الوطني؟ ولكن ماركيوز له رأي آخر . إنه يرى « أن يعمد الاتحاد السوفيتي إلى إعادة توجيه قدرة إنتاجية ، لتوضع في خدمة حاجات مواطنيه . وهذا معناه أن الانتاج وعلاقات الانتاج سيعاد تنظيمها بشكل لا يعود معه تحسن شروط الحياة المادية،والثقافية مجرد نتيجة غير مباشرة ، بل يصبح هدف المجهود الجماعي ... الهدف الحيوي المتمثل في الخروج من الأزمة ، لا يمكن بلوغه إلا بتحويل المجتمع السوفيتي تحويلاً يتعين عليه أن يثبت تقدم الاشتراكية الاقتصادي والثقافي على الرأسمالية « بالعدوى » . ويقوم بالتالي أساساً ليقظة صراع الطبقات في العالم الرأسمالي[4] .

ماذا يعني ماركيوز بهذا ؟ أن يكف الاتحاد السوفيتي عن توجيه جزء من انتاجيته للانتاج العسكري ويحوله إلى الانتاج الاقتصادي السلمي ،

---

١ المرجع والموضع السابق .
٢ المرجع والموضع السابق .
٣ المرجع والموضع السابق .
٤ المرجع السابق ص ٨٠ – ٨١ الترجمة الفرنسية ص ١٣٠ – ص ١٣١ .

ارتفاعاً بمستوى الحياة المادية والثقافية لمجتمعه. وبهذا يثبت تفوقه الاقتصادي والثقافي على الرأسمالية ويحقق انتصاره عليها بنشر عدواه وإيقاظ الصراع الطبقي في العالم .

كيف يواجه الاتحاد السوفيتي التربص الرأسمالي المسلح ؟ وكيف يتصدى له إذا تعرض لهجمة استعمارية جديدة ، إن هو قام بتجريد نفسه من السلاح !؟ وكيف يستطيع أن يساند نضال حركات التحرر الوطني لو تخلى عن انتاجيته السلاحية . وهل يمكن للاتحاد السوفيتي أن ينشر دعواه ويوقظ الصراع الطبقي بالعدوى فحسب ، بالنموذج ؟ كلام مثالي ، بالغ المثالية . إن الاتحاد السوفيتي بالعدوى ، بنموذج الحياة ، بنموذج الإنسان الجديد يوقظ الصراع الطبقي في العالم . بالفعل ، بالعدوى ، بنموذج الحياة الجديدة والإنسان الجديد وبما يحقق من ارتفاع مطرد اقتصادي وثقافي لشعوبه .

ولكن هذا لا يكفي وحده . ولهذا فهو يشارك سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وثقافياً في النضال العالمي ، كما يناضل في الوقت نفسه من أجل الحد من انتاج السلاح على المستوى العالمي ، ووقف التجارب النووية وتوطيد السلام. وهو بهذا يفجّرُ بالفعل مزيداً من الصراعات الطبقية العالمية . وليست سذاجة من ماركيوز أن يدعو الاتحاد السوفيتي أن يتجرد من السلاح العسكري أمام خصمه المدجج بالسلاح . وانما هو اتهام ضمني للاتحاد السوفيتي بأنه المسؤول عن التنظيم العسكري للاقتصاد الرأسمالي، وهو اتهام ضمني كذلك بأن الاشتراكية لم تحقق تقدماً اقتصادياً وثقافياً على الرأسمالية. ولكن ماركيوز لا يستطيع أن يقول هذا صراحة ، فما أكثر ما تدينه الحجج والوقائع .

لم تبق بعد ذلك إلا مسألة أخيرة ، كرس لها ماركيوز ما يقرب من ثلث كتابه « الماركسية السوفيتية » . ولقد سبق أن كشفنا عن سر عناية

ماركيوز الشديدة بهذه المسألة . فهو يرى أن التغيير النوعي في المجتمع يتوقف على سلم القيم السائدة فيه فضلاً عن «روح» المجتمع – ثم ينتهي من تحليله للأخلاق السوفيتية والأخلاق الغربية ، الى تفضيل الأخلاق الأخرى على الأولى . فالأخلاق السوفيتية ، أخلاق عمل ، مسيّسة ، مفروضة من الخارج ، على حين أن الأخلاق الغربية أخلاق متبطّنة ، ثنائية متوترة . ماذا يعني هذا ببساطة ؟ معناه ان الثورة السوفيتية لم تنجح في بناء انسان جديد ، بل لعلها طمست معالم الانسان الأصلية ، وجعلت منه انسانياً آلياً ، انسان العقول الألكترونية ، يتحرك بالمعلومات والتعليمات والقيم العملية المفروضة عليه من خارجه . أما الانسان الغربي ، فما زال يحمل في داخله ضميره ، ما زال يعيش التوتر بين الداخل والخارج . ولهذا فإمكانية التغيير النوعي متوفرة في المجتمع الغربي أكثر من توفرها في المجتمع السوفيتي .

ألا نتبين هنا للوهلة الأولى تناقضاً صارخاً يقع فيه ماركيوز فيما يتعلق بتقييمه على الأقل للإنسان في المجتمع الغربي ؟ كيف تتفق هذه الأخلاق المزدوجة المتوترة مع تصوره لهذا الإنسان بأنه إنسان ذو بعد واحد ؟ ألا تعني هذه الأخلاق المزدوجة المتوترة أنه إنسان لم يتم استيعابه واندماجه تماماً في العقلانية القمعية للنظام الرأسمالي ؟ إنه ما زال يحتفظ في باطنه – على الأقل – بحريته ، حرية التوتر والتمرد والاختلاف والتعارض مع القيم المفروضة . ألا يلغي هذا الأساس الذي أقامه ماركيوز لكتابه « الإنسان ذو البعد الواحد » ؟ أم أن ماركيوز قد قال بهذه الأخلاق الغربية المتوترة المزدوجة في نقده للماركسية السوفيتية ، ثم عدل عنها في نقده للرأسمالية الأمريكية تحقيقاً للحكمة المشهورة « لكل مقام مقال » ؟ .

على أن الذي لا شك فيه أن الأخلاق الغربية ، أخلاق متوترة مزدوجة حقاً . وهو توتر وازدواج ينجمان عن التناقض بين النظامين الاجتماعي السائد

وإنسانية الإنسان . إن الصدق ، والأمانة ، والشجاعــة ، والكرامة ، وحرية الاختيار ، والحب والحرية ، وغيرها من القيم الإنسانية التقليديــة مهدرة في مجتمع القتل والعنف والاغتصاب ، والاستغلال والتمييز العنصري والتدمير الجماعي وتجارة الأجساد وغيرها من مظاهر المجتمع الأمريكي .

والذي لا شك فيه كذلك أن الأخلاق السوفيتية ، أخــلاق تتجانس – بشكل عام – مع القيم الاجتماعية السائدة . فليس ثمة تناقض صارخ بــين قيم التنظيم الاجتماعي والقــيم الإنسانية للفرد . هنــاك بغير شك تحبيذ للقيم الأخلاقيــة ، على أن هذا لا يعني انها مفروضة من الخارج ، غير متبطنة في الفرد ، لأنها هي نفسها القيم الانسانية . وهناك توافق محقق الى حد كبير، بين المجتمع والفرد خلقياً . وهذا معنى من معاني الاشتراكية . انها ليست القضاء على الطبقات فحسب ، بل القضاء بالتالي على التناقض بين الفرد ومجتمعه عندما يصبح المجتمع كله تعبيراً عن مصالحه ، وتحقيقاً لإنسانيته .

ولكن ... هل يعني هذا نفي التوتر والازدواج عن الأخلاق في المجتمع السوفيتي . هل يعني هذا زوال التناقض نهائياً بين الفرد والمجتمـع ؟ لا بالطبع . بل لعله لو صح ما يقوله ماركيوز من أن الأخلاق السوفيتية هي أخلاق خارجية ، أخلاق مفروضة ، لتفجر الازدواج والتوتر الخلقي داخل الفرد في مواجهة هذه الأخلاق الخارجية المفروضة [1] . على ان الازدواج والتوتر في الأخلاق السوفيتية ليس هذا هو مرجعها ، انما مرجعها أن ثمــة قيوداً اجتماعية تحد من الحرية الكاملة للفرد ، أن ثمة ملكوتاً للضرورة لم تتم السيطرة عليه نهائيـاً ، وأن ثمة جهازاً للدولة ، وأن ثمــة مصالح عامة

---

١ على حد تعبير برنار كازيه في La Nef العدد المذكور سابقاً . مقال « الماركسية السوفيتية من تناتوس إلى ايروس» ص ١٠٤ .

تفرض على الإرادة الفردية مصالحها وأهدافها ، وإن تكن هي نفسها مصالح الإرادة الفردية وأهدافها . وباختصار إن المجتمع السوفيتي ما زال في مرحلة التحول من الاشتراكية الى الشيوعية ، ولم يتحقق له بعد بناء الشيوعية التي يتم فيها توفير التحرر الكامل للفرد .

هناك اذن توافق عام في القيم بين المجتمع والفرد ،ولكن هناك في الوقت نفسه تعارضاً بين التنظيم المركزي الشامل للمجتمع ،والحرية الكاملة للفرد ، ولكنه ليس تعارضاً عدائياً ،أو تناقضاً مبدئياً ، انه ميراث ضروري من ملكوت الضرورة في مرحلة التحول من الاشتراكية إلى الشيوعية ،بل هناك أيضاً هذا التناقض مع مظاهر البيروقراطية التي ما تزال قائمة ، فضلاً عن بقايا بعض القيم الموروثة من المجتمع الرأسمالي الإقطاعي السابق ،وخاصة في البلدان الاشتراكية التي لم يستكمل فيها بعد بناء الاشتراكية . وهل نستبعد كذلك تأثيرات النظم الرأسمالية القائمة وما توجهه إلى النظم الاشتراكية من دعايات ومغريات نفسية واجتماعية وفكرية ؟

القول إذن بأخلاق خارجية محضة ،غير نابعة من الضمير ،قول يتعارض مع الطبيعة الإنسانية ذاتها ، فضلاً عن تعارضه مع طبيعة التجربة الاشتراكية التي تتيح التفتح الباطني لإنسانية الإنسان ، بإزالة كل المعوقات المادية في طريق نموه النفسي والفكري بإشباع كل حاجاته المادية والثقافية .

ولا شك أنه قد مرت فترة من التزمت والتوافق القمعي بين الفرد والمجتمع خلال المرحلة الستالينية انعكست آثارها في الأدب والفن والفكر ، كما انعكست في العلاقات بين الاتحاد السوفيتي وبقية البلدان الاشتراكية ، إلا أنها سرعان ما أخذت تنقشع بانقشاع المرحلة الستالينية وأخذت المسيرة الاشتراكية تستعيد طريقها الصحيح نحو التفتح الحر للفرد السوفيتي .

ولكن ... ماذا عن التدخل السوفيتي في المجر عام ١٩٦٥ وماذا عن تدخل حلف وارسو في تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ ؟ ألا يتعارض هذا مع

التفتح الحر للإرادة الفردية في المجتمع الاشتراكي ؟ ألا يعني انتكاساً إلى المرحلة الستالينية والعودة إلى التوافق القمعي ، لا بين الفرد فحسب ، بل بين النظم الاشتراكية بعضها البعض ؟

على أن الحكم على هذين الموقفين قد يكون أبعد من حدود هذا الكتاب، ولكن حسبنا أن نقول إن من الخطأ والتعسف المنهجي تحليل هذين الموقفين من زاوية محلية أو أخلاقية فحسب ، لأنهما مرتبطان في الحقيقة بملابسات موضوعية ، محلية وعالمية ، وهما انعكاس حاد لصراع الحياة والموت بين الاشتراكية والاحتكارية الامبريالية، بين قوى التقدم والسلام وقوى الاستقلال والتآمر والحرب .

غير انه من التعسف كذلك ان نناقش القيم الأخلاقيـة السوفيتية في الحدود التي وضعها فيها ماركيوز . فالقيم الأخلاقية السوفيتية والاشتراكية عامة لم تعد تلك القيم الأخلاقية التقليدية فحسب ، فضلاً عن انها لم تعد تقف عند الحدود البروتستنتينية والكالفينية كما يزعم ماركيوز ، وانما غُذّيت بقيم جديدة نابعة من التجربة الاشتراكية وواقع نضالاتها البشرية ورؤيا آفاقها البعيدة .

إن إنساناً جديداً ينشأ في البلاد الاشتراكية لا على أخلاق الصدق والحب والأمانة والعمل والحرية وغيرها من القيم التقليديـة فحسب ، بل ينشأ كذلك على كراهية العـدوان والاستغلال والتمييز العنصري والجنسي والطبقي وينشأ على محبة السلام والمساواة والإخاء البشري . إن مجال القيم الأخلاقية يتسع ويعمق في التجربة الاشتراكية ، ولا يتمثل فحسب في مجرد توترات باطنية أو تعابير أدبية أو فنية ، وانما يتجسد في سلوك عملي واستشهاد بطولي من أجل التحرر والتقدم والسلام للانسانية جمعاء .

على أن هذه القيم الأخلاقيـة التقليدية منها والجديدة لا تثير عند ماركيوز اهتماماً جاداً إلا في معرض نقده للتجربة السوفيتية فحسب ، لأنه

في الحقيقــة لا يتخذ من القيم الأخلاقية أساساً لدعوته التحررية ، بل لعلها أن تكون نقيضاً لها . ذلك أن دعوته في جوهرهــا هي دعوة إلى تحرير الغريزة الجنسية وانطلاقها إلى غير حــد ، كما سنرى في الفصل القادم .

الفَصْلُ الخَامِسُ

الجنس ... والحرية

تاريخ الانسان ، هو تاريخ قمعه اجتماعياً ، وعقلياً وجنسياً كذلك .

وعصرنا الراهن – على نحو ما عرضه ماركيوز – يقدّم أعلى صورة من صور هذا القمع . إن الفرد مستوعب في نظام من العقلانية الانتاجية والاستهلاكية ، لا يفرض عليه فيه وضعه الاجتماعي فحسب ، بل نسيج عقله ، وحدود نشاطه الغريزي الجنسي كذلك . وتكمن خطورة القمع المعاصر ، في أن الفرد يفقد فيه وبه وعيه بأنه فاقد لحريته الاجتماعية والعقلية والجنسية . يتساوى في هذا – كما يقول ماركيوز – الفرد في المجتمع الاشتراكي والفرد في المجتمع الرأسمالي .

إن منطق الاستهلاك المفروض يسود في المجتمع الرأسمالي ، وإن منطق الانتاج المفروض يسود في المجتمع الاشتراكي . وكلاهما يعبر عن منطق السلطة القمعية التكنولوجية التي تقف ضد إرادة التحقق الذاتي للفرد الانساني ، تقف ضد إرادة الارتواء الجنسي .

فالجنس في المجتمع الرأسمالي رغم انفتاحه الظاهري ، بل انفلاته قد أصبح قيمة تجارية محدّدة موجهة مستوعبة يتحقق بها استقرار النظام القائم .

والجنس في المجتمع الاشتراكي ، يمتصه جهد الانتاج المعجّل ، وتستوعبه عقلانية أخلاق العمل المفروضة ، لخدمة الأهداف العامة للمجتمع .

وهكذا أصبح الجنس ، أداة للتماسك الاجتماعي في كلا النظامين .

ولكن ... إذا كان القمع الجنسي في النظام الرأسمالي هو تعبير منطقي متجانس مع طبيعة هذا النظام،ألا يتعارض هذا — في النظام الاشتراكي— مع جوهر الفكر الماركسي ، الذي يجعل من التحرر الإنساني بل الفردي هدفاً أصيلاً له ؟

إن كتابات ماركس — كما يزعم ماركيوز — قد أغفلت الجانب النفسي للفرد الإنساني . اهتمت بتحرره الاقتصادي والاجتماعي ، اهتمت بتحديد الشروط المادية والموضوعية لتحقيق الحرية الإنسانية عامة ، ولكنها لم تهتم بتحرره النفسي . لعلنا نجد ملامح لهذا التحرر النفسي في مخطوطات مرحلة الشباب من كتابات ماركس ، على أنه ليس ثمة علم نفس ماركسي . وهذا — كما يقول ماركيوز — ما ينبغي إضافته . لقد أصبحت الحدود باطلة بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية . وأصبحت المقولات النفسية مقولات سياسية [١] .

ولهذا يلجأ ماركيوز إلى فرويد — مستنداً إلى أرضية ماركسية — لتحقيق هذه الإضافة ، لإغناء الماركسية — كما يزعم — ببعد نفسي مفتقد فيها ولتحديد معالم القمع الغريزي بعد تحديده لمعالم القمع الاجتماعي والعقلي.هذا هو جوهر كتابه « ايروس والحضارة » أو الحب والحضارة .

على أن ماركيوز قد فعل بفرويد كما فعل بماركس . فكما أننا لا نجد من ماركس في فلسفة ماركيوز إلا بعض فتات مشوّه من مائدته النظرية، فكذلك لا نجد من فرويد في هذه الفلسفة إلا بعض تأملاته العامة،يعيد ماركيوز صياغة مفاهيمها صياغة خاصة حتى تتلاءم مع رؤيته الخاصة .

---

١ ايروس والحضارة — راجع الترجمة العربية لمطاع صفدي الصادرة عن دار الآداب أكتوبر ١٩٧٠ ص ٣٠ .

ولنعرض — أولاً — ببساطة واختصار للعناصر الأساسية لنظرية التحليل النفسي عند فرويد .

لقد أراد فرويد أن يطبق على مجال علم النفس ما كان مطبقاً — في عصره — على مجال علم الطبيعة ،أي تفسير ظواهر النفس بالعلل والمعلولات، لا بالعلل والمعلولات الفسيولوجية ، وانما بالعلل والمعلولات النفسية الخالصة أساساً. وغاص بنا فرويد في أعماق النفس ليتبين قوانينها الذاتية في الحركة والنمو . وانتهى فرويد من دراساته السريرية (الكلينيكية) لمشكلتي الهستيريا والعصاب خاصة ، ومن جماع ملاحظاته وخبراته العملية الى نظرية تحدد معالم البناء النفسي وتردّه الى ثوابت نفسية غريزية ، تتفاعل وتتصارع مع البيئة المحيطة بها منذ اللحظة الأولى لميلاد الطفل الانساني وخلال السنوات الخمس أو الست الأولى من حياته . وفي هذه السنوات تتحدد الملامح النفسية النهائية للفرد الانساني عامة . وتتكون هذه الملامح من مستويات ثلاثة : المستوى الأول ، هو مستوى اللاوعي أو اللاشعور وهو منطقة رغبات الفرد وأهوائه وغرائزه الطبيعية عامة ، والجنسية خاصة ، التي يحرمه المجتمع من التعبير عنها وتحقيقها . ولهذا تصبح هذه المنطقة مخزناً للمكبوتات والمحرمات . على انها في الحقيقة ليست مجرد مخزن ، بل هي قوة محركة ودافعة وموجّهة — رغم خفائها — لسلوك الانسان الظاهري، وتسمى منطقة اللاوعي أو اللاشعور هذه بإسم « إلهي» (وليس المجتمع هو المسؤول وحده عن مكونات إلهي ومكبوتاتها ، بل هناك — بحسب نظرية فرويد — عوامل أخرى متعددة) .

أما المستوى الثاني فهو مستوى « الأنا » ، وهو منطق الشخصية التي تتوازن فيها الرغبات الدفينة مع متطلبات المجتمع ، وتتحدد بها الملامح السلوكية الظاهرة للفرد . أما المستوى الثالث فهو مستوى « الأنا الأعلى » وهو ما يمكن أن نسميه بالضمير ، الضمير الأخلاقي والاجتماعي عامة . وهو منطقة القيم والمعايير الاجتماعية في صميم البنية النفسية التي تشكل

قوة ضغط على مكنونات « الهي » وقوة رقابة على سلوك « الأنا » .

والسلوك الظاهري للفرد هو سلوك مدفوع من ناحية بمكنونات لاشعوره ، وهو مقيّد ومراقب من ناحية أخرى بإلزامات والتزامات بيئته . وهذا القيد هو أساس الحضارة . فالحضارة الانسانية إنما تقوم على الكبت (على حد تعبير فرويد) أو على القمع (على حد تعبير ماركيوز) . ولهذا فالسعادة — كما يرى فرويد — ليست ظاهرة حضارية . إن السعادة تعني التعبير النفسي الشبقي اللذّيّ المتحرر من كل قيد أو إلزام أو التزام. على حين أن الحضارة هي قيود مفروضة دائماً على هذه السعادة ، تحدّ من تحققها ومن إشباعها . ولهذا فالفرد الإنساني يقف بين مبدئين في صميم بنائه النفسي : مبدأ اللذة النابع من مكنونات لاشعوره ، ومبدأ الواقع المترصد له من حوله ، بل ومن داخله أيضاً . ويرى فرويد أنه لا سبيل إلى التوفيق بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، ولهذا فلا سبيل إلى تحقيق مبدأ اللذة إلا بتدمير الحضارة وانهيارها . ولهذا سيظل سلوك الانسان المتحضّر تعبيراً عن كبته واحتجازاً لغريزته الجنسية وسيظل يدفع من سعادته الذاتية ثمناً لحريته الاجتماعية . وسيظل التناقض قائماً بين السعادة من ناحية ، والحرية من ناحية أخرى ، بين الانطلاق الجنسي من ناحية ، والحضارة من ناحية أخرى . فالحرية عند فرويد ترتبط بالحضارة باعتبار أن الحضارة تحررنا من الرغبات الغريزية الطفلية . إنها قمع لها ، وهي تحرير منها كذلك . وهي بهذا نقيض للسعادة والانطلاق الجنسي .

ولا سبيل إلى تغيير هذا الوضع ، الطبيعي عند فرويد مهما كانت طبيعة الأنظمة الاجتماعية . ولهذا فما أكثر ما يسخر فرويد من الاشتراكية أو الشيوعية كمنطلقين لتحقيق الحرية الاجتماعية والسعادة الذاتية . فلا شيء سيتغير في بناء الإنسان ، بل ستتكرر نفس هياكل القهر والكبت والشعور بالذنب والخطيئة ، ستتكرر هذه الهياكل ، ولكنها لن تتغير

مهما حدث من تغيرات اجتماعية واقتصادية في حيـاة الإنسان[1] . لا سبيل إذن لتغيير جذري في البنية النفسية للفرد ، بل لا سبيل كـذلك لتعديل أو إصلاح . فذات يوم جاءت أم إلى فرويد تسأله كيف تربي طفلها . فأجابها بحسم : إفعلي ما تشائين . فأي طريقة تختارينها ستكون سيئة . لا سبيل إذن لتغيير أو إصلاح في البنية النفسية ، لأنها ذات طبيعة ثابتة غير متغيرة . والفرد الإنساني إما سويّ ،وهو القادر على التلاؤم والتكيف مع مبدأ الواقع ، وإما مريض وهو العاجز عن التكيف مع مبدأ الواقع . وعلى هذا فكل خارج على مبدأ الواقع ، فهو مريض ، يستوي في هذا المريض حقاً والمتمرد أو الثائر أو الداعية إلى التغيير الاجتماعي .

على أن هذا الفرد الذي نعده سوياً ، هو سويّ في إطار احتجـاز مكبوتاته ،دون أن تصل الى التفجير والإنطلاق . والمخرج الصحي الوحيد عند فرويد من هذا الاحتجاز ومن هذا الكبت هو التسامي ، أي تحويل الرغبات الجنسية المكبوتة الى بدائل ثقافية في الإبداع الأدبي والفني عامة ، أو بدائل حضارية في العمل والانتاج ، أو في الحـروب التي هي تسام بغريزة التدمير أو غريزة الموت (تاناتوس) وهي بعد من أبعاد الغريزية الجنسية . إن التسامي عند فرويد هو الحضارة .

ولقد حاول الانسان أن يتمرد على سلطة مبدأ الواقـع . فثار الأبناء على الأب ، رمز هذا المبدأ وهذه السلطة ،وقتلوه . فلقد كان الأب يستأثر بالمحرمات جميعاً ، وبالنساء خاصة . وعندما قتله أبناؤه واستولوا عـلى النساء ، نشأت الخطيئـة الأولى . وليست حياة الانسان إلا محاولة دائبة للتخلص من هذه الخطيئة الأولى . إلا انها تتكرر باستمرار . إن كـل

---

١ ملاحظات على ماركيوز والتحليل النفسي La Nef, Leon Laplanche المرجع السابق ذكره راجع صفحات ١١٣ – ١١٤ – وراجع كذلك د . صبري جرجس: التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي – عالم الكتب ١٩٧٠ ص ٢٧٩ .

تمرد هو محاولة جديدة لقتل الأب . وهنـاك « عود أبدي » على حد تعبير نيتشة لتحقيق هذه الجريمة الأولى في حياة الانسان . « — المجتمع والانسان — الفرد » . كل طفل يقتـل أباه في أحلامه ، ليستولي على أمه . إن أوديب هو الخطيئة الأولى التي يتمثلها ويرتكبها كل طفل (أو كل طفلة بحسب عقدة إلكترا وهي الوجه الآخر لعقدة أوديب) وبرغم أن فرويد يرى أن عقدة أوديب تسقط بعد ذلك من تلقاء نفسها في حياة الطفل كما تسقط أسنانه اللبنية ، وهـذه هي حالة الاستواء النفسي ، إلا أن استمرار هذا الشعور بخطيئة قتل الأب ومطاردة الأم (أو العكس) يظل مصدراً ثانياً لحالات المرض النفسي . أما الصحة النفسية فهي التلاؤم مع مبدأ الواقع الجديد الذي استقر بعد مقتل الأب . فبعد أن وقعت هذه الخطيئة الأولى ، ينازع الأخوة القتلة ميراثـه ، ثم انتهى النزاع الى نوع من العقد الاجتماعي الذي يمثل أول تنظيم اجتماعي أو بتعبير آخر أول تنازل عن الغرائز والتسليم بالواجبات وإقامة مؤسسات اجتماعية وأخلاقية واجبة الاحترام والالتزام والتقديس . وينضج هذا المستوى الصحي في البنية النفسية للفرد ، مع نضج نشاطه الجنسي من المرحلة الفمية الى المرحلة الشرجية ، فالمرحلة القضيبية ، ثم الانتقال بعد ذلك الى مرحلة الحب السوي . ويتحقق هذا النضج وتتحقق معالمه في البنية النفسية للفرد خـلال السنوات الخمس أو الست الأولى من حياته . وبمقدار ما يتحقق له خـلال هذه السنوات من تلاؤم وتكيّف .

هذه — باختصار وتبسيط شديدين — الخريطة العامة لديناميات النفس عند فرويد .

ولا شك أن فرويد — كما أشرنا من قبل — قد أدى دوراً ايجابياً في تطوير علم النفس ، من الحدود الميكانيكية التي كان يختنق بها في القرن التاسع عشر ، الى آفاق أرحب وأعمق انسانية ، مستنداً الى نهج علمي يقوم على الملاحظة السريرية ، والمفاهيم النفسية — الاجتماعيـة . إلا أن

نظرية فرويد رغم هذا نظرية مثالية ، تخلصت من الحدود الميكانيكية الجامدة لدى المدارس النفسية السابقة عليها لتسقط في حتمية بيولوجية جنسية أشد جموداً ، رغم مظهرها الديناميكي . وما أكثر ما دحضت الملاحظات السريرية التي قام بها أتباع فرويد نفسه ، الثوابت الغريزية التي قال بها فرويد في البنية النفسية. ونظرية فرويد لا تتبين البعد الاجتماعي والتاريخي في البنية النفسية . وترد السلوك الفردي الى قوة غامضة تدميرية في اللاشعور ، مما يجعل من هذا السلوك ، سلوكاً لاعقلياً في جوهره . ولا تقف نظرية فرويد عند هذه الحتمية اللاعقلية النفسية ، بل تنتهي كذلك الى حتمية حضارية عامة تجعل من القمع ضرورة أبدية ، لا سبيل أمامها الى تغيير أو تحرير . إن فرويد لم يتبين القوى المتصارعة في التاريخ الاجتماعي ولا القوى الخلاّقة في النفس الفردية ، ولهذا فالثورة سواء بسواء كالمرض ، والثائر سواء بسواء كالمريض في الخروج على مبدأ الواقع السائد .

على أن هذه التشاؤمية المطلقة والجمود المطلق في نظرية فرويد هو ما حدا ببعض علماء النفس الفرويديين إلى محاولة تطوير نظريته تطويراً يكاد يخرج بها أحياناً عن أصولها الأساسية .

وتعد محاولة ماركيوز امتداداً لهذه المحاولات، بل لعله أقام محاولته الخاصة على نقد هذه المحاولات نفسها .

وأبرز هذه المحاولات السابقة على ماركيوز هي محاولة ولهلم رايش ، الذي أنكر — على أسس سريرية خالصة — ما يزعمه فرويد من رباط وثيق بين الغريزة الجنسية وغريزة الموت (الغريزة التدميرية عامة) ودعا الى التحرير المطلق للنشاط الجنسي ، وتحطيم كل الرقابات والمحرمات التي تحول دون ذلك ، باعتبار أن هذا هو الأساس الضروري لكل تحرر إنساني عامة .

ومن أبرز هذه المحاولات كذلك محاولة إيريك فروم ، وكارل هورني

وهاري ستاك سوليفان ، وهم يشكلون اتجاهاً جديداً في الفرويدية يطلق عليه اسم المنهج الحضاري (أو الثقافي) في التحليل النفسي .

ويستبعد هـذا الاتجاه من الفرويدية – على أسس سريرية كذلك – كثيراً من الثوابت البيولوجية،مثل غريزة الجنس والموت والمراحل الجنسية الطفلية وعقدة أوديب . وهم في الحقيقة لا ينكرون دور الغرائز عامـة في تكوين الظواهر النفسية وتفسيرها ولكنهم يجعلون لها دوراً[1] محدوداً على خلاف فرويد . وهم ينسبون الدور الأكـبر في بناء النفس وتنميتها إلى التعليم والثقافة . إن الشخصية الإنسانية عندهم لا تتحدد معالمهـا تحديداً بيولوجياً خالصاً خلال السنوات الخمس أو الست الأولى من حياة الطفل، وإنما تتشكل وتنمو خلال العمل الاجتماعي والتفاعل مع الآخرين[2] . وفضلاً عن هذا فإن الحب يلعب دوراً كبيراً في تنمية الشخصيـة الإنسانية وبناء علاقاتها الاجتماعية المثمرة . ولقد اتهم إيريك فروم نظرية فرويد بأنهـا انعكاس أيديولوجي للسياق الاجتماعي للنظام الرأسمالي ، انعكـاس لمجتمع أبوي مركزي استغلالي ، بل أقام فروم تماثلاً بين نظرية فرويـد وبين العلاقات الاقتصادية السائدة في هذا النظام الرأسمالي . فالعلاقات الإنسانية بحسب البناء النفسي الفرويدي تماثل علاقات السوق الرأسمالية ، من حيث سيادة الفردية المنعزلة وتبادل إشباع الحاجات البيولوجية[3] . ورفض فروم أن يصور الإنسان كما فعـل فرويد باعتباره روبنسون كروزو ، وأنكر وجود مشاعر غريزية في الإنسان معاديـة للمجتمع . وقال بأن التناقض الذي يقيمه فرويد بين الفرد والمجتمع ليس تناقضاً أساسياً بين حب الذات

---

١ راجع في هذا Leon Salzman : Developements in Psychology. Gune and Stration 1962 P. 69.

٢ نفس المرجع ص ٨٨

٣ راجع في هذا بالتفصيل Freud and the Post-Freudeans : J.A.C. Brown 1962 P. 146 Peli

وحب الآخرين . ولا توجد طبيعة إنسانية ثابتة ، فالإنسان هو الذي يخلق الطبيعة الإنسانية بفضل مرونة جهازه العصبي . والتاريخ شاهد على ذلك ، باختلاف الشخصية الإنسانية في مراحل التاريخ المختلفة . إن فرويد – كما يقول إيريك فروم[1] – لم يجعل الانسان يقتل أباه المتسلط فحسب، بل قتل كذلك تاريخه المستقبل ، وقتل حضارته[2] .

خلاصة الأمر أن هذا الاتجاه الفرويدي الجديد قد حاول أن يحرر نظرية فرويد من طابعها السكوني الجامد ، وطابعها البيولوجي اللاعقلي الخالص ، فضلاً عن طابعها التشاؤمي .

ولهذا – كما ذكرنا من قبل – لم تكن محاولة ماركيوز إلا امتداداً لهذه المحاولات ، وإن اختلفت معها جميعاً،واعتبرتها انحرافاً عن فرويد ، انحرافاً يسارياً عند ولهلم رايش ، وانحرافاً يمينياً عند كل من فروم وهورني وسوليفان . فرايش كما يقول ماركيوز قد جعل من التحرر الجنسي في ذاته «الترياق الذي يشفي من جميع الشرور الفردية والاجتماعية». وليس التقدم عنده إلا « مجرد تحرير للجنسية »[3] . أما فروم وهورني وسوليفان فهم عند ماركيوز يلتجئون الى أخلاق مثالية ودينية ويسعون للتلاؤم مع النظام الاجتماعي الراهن والتكيف معه . وهم يتخذون من « الشخصية الكلية » للفرد بديلاً عن طفولته الأولى وبنيته البيولوجية ،

---

١ المرجع السابق ص ١٦٠ .

٢ برغم بقايا اتجاهات مثالية في فكر إيريك فروم فانه من الناحية السياسية والعملية يقف موقفاً ايجابياً حاسماً – لقد شجب العدوان الإسرائيلي على البلدان العربية عام ٦٧ وهو يهودي كما نعرف ، على خلاف ماركيوز الذي برر هذا العدوان كما سنرى فيما بعد . ويناضل فروم اليوم بحسم ضد الحرب الفيتنامية .

٣ ماركيوز : الحب والحضارة : المرجع السابق ذكره ص ٢٨٦ .

أو حالته النفسية – الجسدية »[1] . وهكذا كما يقول ماركيوز « انحراف كامل عن فرويد ، ولبْس بين الإيديولوحية والواقع[2] .

ولكن ... أين يقف ماركيوز من فرويد ؟ الحقيقة انه ليس أقــل اختلافاً – أو انحرافاً على حد تعبيره – عن فرويـد من هذه المحاولات السابقة،وإن يكن لا يعتمد – في كثير أو قليل – على ملاحظات سريرية – شأن تلك المحـاولات ، بل لا يعتمــد على الملاحظات السريرية لفرويد . ونظرية فرويد تتكون من مستويات ثلاثة[3] .

المستوى الأول ويشكل مفاهيمه النفسية الأساسية .

والمستوى الثاني ويتضمن النظريات التي استخلصها من ملاحظاته السريرية.

أما المستوى الثالث فيعبر عن النتائج الفلسفية التي انتهى اليها فرويــد من خبراته وتجاربه العامة ، مثل رأيه في الحضارة وفي الحرب وفي الدين والاشتراكية وغير ذلك ، والتي يتألف منها كتابه « عياء في الحضارة ». أو « الحضارة وتذمراتها »[4] .

والملاحظ – كما سنرى بالتفصيل – أن ماركيوز قــد استعان بمفاهيم فرويد ، وإن يكن قد أعطى لها دلالات مختلفة ، ولم يهتم بملاحظاتــه السريرية ، بل أغفل جوانب مهمة منها ، وتوقف عند نتائجه الفلسفية العامة وإن يكن قد أعطاها كذلك دلالات مختلفة بـل متناقضة . ولعــل ماركيوز يسعى لتبرير هذا بقوله إن دراسته لا تقع في إطار علم النفس

---

١ المرجع السابق ذكره ص ٢٩٩ .
٢ المرجع السابق ص ٣٠٠ .
٣ راجع في هذا Brown : المرجع السابق ذكره ص ١ .
٤ الاختلاف في عنوان الكتاب هو اختلاف في عنوانه في الترجمة الفرنسية Malaise dans la Civilisation عن عنوانه في الانجليزية Civilization and its discontents والترجمتان العربيتان للعنوان هما لمطاع صفدي وللدكتور صبري جرجس على التوالي .

التحليلي وإنما في فلسفة علم النفس التحليلي أو فيما وراء علم النفس التحليلي.

ونقطة البداية عند ماركيوز هي قول فرويد بأن الحضارة تقوم على إخضاع دائم للغرائز الانسانية . فارتواء الحاجات الغريزية لا يتوافق مع المجتمع المتحضر ... ولهذا فإن نمو التقدم مرتبط بزيادة الاستعباد[1] .

ويستخلص ماركيوز من هذا نتيجة أولى هي أن النظرية الفرويدية في جوهرها ، نظرية اجتماعية ، وليست نظرية بيولوجية فحسب . فالحضارة عند فرويد لا تفترض أشكال القمع والقسر على الوجود البيولوجي فحسب ، وإنما على الوجود الاجتماعي كذلك . إنها تحد من بنيته الاجتماعية والغريزية على السواء . « إن تاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه »[2] . وعبر هذا التاريخ يخضع مبدأ اللذة دائماً لمبدأ الواقع « وتحت سيطرة مبدأ الواقع » ، فإن الانسان ينمي وظيفة العقل . ويصبح الانسان بهذا « ذاتاً واعية ، مفكرة موجهة نحو معقولية مفروضة عليه من الخارج »[3]. ويسلم ماركيوز بأن الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع عند فرويد هو صراع أبدي لأنهما متعارضان إلى الأبد[4] . ولهذا فلا سبيل إلى قيام حضارة بغير قمع .

وهنا يتساءل ماركيوز : ألا نستطيع التوفيق بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ، وذلك بإقامة علاقات اجتماعية مختلفة اختلافاً جذرياً ... أو بتعبير آخر : هل يعتبر قيام حضارة غير قمعية أمراً مستحيلاً ؟

ويقول ماركيوز إن بعض عناصر نظرية فرويد تسمح بإمكانية قيام مثل هذه الحضارة ، على أن الأمر يحتاج إلى بعض إضافات للنظرية ، وهنا يتصدى ماركيوز لتقديم هذه الإضافات التي تسمح في داخل النظرية

---

١ راجع الحب والحضارة السابق ذكره ص ٣٩ - ٤٠ .
٢ المرجع السابق ص ٤٥ .
٣ المرجع السابق ص ٤٨ .
٤ المرجع السابق ص ٥٠ .

الفرويدية بالقول بإمكانية قيام حضارة غير قمعية يزول فيها الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع . ويقدم ماركيوز مفهومين جديدين هما مفهوم « القمع الإضافي » و « مبدأ العائد » أو المردود .

يميز ماركيوز بالنسبة للمفهوم الأول بين ما يسميه بالقمع الأساسي وما يسميه بالقمع الإضافي . والقمع الأساسي هو الحدود الضرورية للغرائز كي يستمر الجنس البشري . انه الأساس الطبيعي المنظم للعلاقات الجنسية بين الناس . حدود ضرورية طبيعية لحماية الحياة نفسها واستمرارها . أما القمع الإضافي فهو قيود اجتماعية تضاف الى هذه الحدود الضرورية الطبيعية وتفرضها أشكال السيطرة الاجتماعية ونظمها ومصالحها عبر التاريخ[1] . إن القمع الأساسي هو ما هو ضروري من الناحية السلالية والبيولوجية ، أما القمع الإضافي فهو ما تفرضه الظروف الاجتماعية والتاريخية المختلفة .

والمفهوم الثاني الذي أضافه ماركيوز هو مبدأ العائد أو المردود . وهو كما يقول ماركيوز « الشكل الخاص الذي يتخذه مبدأ الواقع في المجتمع المعاصر »[2] . وهو التنظيم الاجتماعي القائم على إشباع الحاجات وتلبيتها عن طريق عمل وانتاج قمعي . وهو قمعي بالضرورة ، سواء في مرحلة الندرة والعوز أو مرحلة الوفرة. فهو الضمان لتوزيع الندرة والعوز بالعمل المرشّد العقلاني ، وهو الضمان كذلك لاستخلاص الربح للنظام الحاكم . ويفرض مبدأ العائد أو المردود بالضرورة قمعاً للرغبات الجنسية وتوجيهها الى قوة عمل لخدمة التنظيم الانتاجي القائم . انه يقمع إيروس[3] (إله الحب الشبقي)

---

١ راجع في هذا «الحب والحضارة» ص ٧١ – ٧٢ وكذلك J. Laplanche المرجع السابق ذكره ص ١٣٢ – ١٣٣ .

٢ الحب والحضارة ص ٧٢ .

٣ ايروس هو اله الحب عند اليونانيين ويعني الحب الشبقي خاصة .

لمصلحة اللاغوس[1] ولمصلحة برومثيوس . إن برومثيوس[2] هو البطل النموذجي لمبدأ العائد أو المردود[3] ، والرمز الحضاري للعمل والانتاجية ، والتقدم عن طريق القمع . أما إيروس فهو شاعر التحرر والخلاص .

ولعلنا نلاحظ ان الأساس الذي استند اليه ماركيوز في تحويل مبـدأ الواقع الفرويدي الى مبدأ العائد أو المردود هو نفسه الأساس الذي استند اليه في صياغته لمفهومه الجديد عن القمع الإضافي . إن سيادة مبدأ العائد أو المردود هو الذي يفرض مؤسسات السيطرة التي يسميها ماركيوز «القمع الإضافي » .

ومن هذين المبدأين أو المفهومين تنبع كل أشكال القمع للغرائز الجنسية ، كالنزعة التناسلية ، والزواج الأحادي ، ويتقلص الجانب اللذّي الشبقي . ويوجه الى العمل والانتاج ويصبح في خدمة النظام الاجتماعي السائد .

وبهذين المبدأين أو المفهومين يسعى ماركيوز الى تخليص نظرية فرويد من جمودها وتشاؤميتها ، ويجعل منها أساساً لرسالة تحريرية للانسان .

إن الحضارة كما يقول فرويد تستلزم القمع ، وهذا صحيح . ولكنها — كما يقول ماركيوز — لا تستلزم القمع الإضافي الذي تفرضه مؤسسات مبدأ العائد أو المردود . وهكذا بالتحرر من سلطة مؤسسات العقلانيـة القمعية ، لا يتحرر الانسان اجتماعياً فحسب ، بل يتحرر كذلك غريزياً . اذا كان من المستحيل التحرر من القمع الأساسي لأنـه المنظم للعلاقات الضرورية والطبيعية لاستمرار الحياة ، فإن التحرر من القمع الإضافي إمكانية

---

١ لوغوس هو العقل في اللغة اليونانية .

٢ برومثيوس في الاساطير اليونانية – هو الاله الذي سرق النار من كبير الآلهة وأعطاها للإنسان . وقد عوقب على ذلك بتقييده في جبل القوقاز وأوكل به عقاب ينهش كبده الذي يتجدد كلما انتهى . وهكذا وإلى أبد الآبدين .

٣ الحب والحضارة ص ٧٢ .

مفتوحة يتحقق بها القضاء على التناقض بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقـع ، ويتوفر بهذا الارتواء العميق للغرائز والسعادة الحقيقية للانسان .

وهكذا تتخلص الفرويدية من جمودها وتشاؤميتها وتصبح رسالة تحريرية. إن استمرار العقلانية التكنولوجية — كما يقول ماركيوز — إنما هو استمرار للقمع « والحجة التي تعلق التحرر على مستوى المعيشة المرتفع باستمرار لا تخدم إلا تبرير استمرار القمع »[1] . والمقياس الوحيد للتحرر والتقدم — كما يقول ماركيوز — إنما يكـون بمعايير أخرى بعيدة عن مبـدأ العائـد أو المردود ، مبدأ العقلانية القمعية . هـذه المعايير هي « ارتواء[2] الحاجات الأساسية ، والتحرر من مركب الذنب والخوف تحرراً استبطانياً وخارجياً، غريزياً وعقلياً . ذلك أن الحضارة الحقيقة على حـد تعبير بودلير ليست في الغاز ولا في البخار ولا في الطاولات الدوارة ، وإنمـا في تقليل آثار الخطيئة الأولى » . والسبيل الى ذلك هو إيروس لا اللوغوس .

إن القمع البيولوجي قائم منذ بداية الحضارة، إلا أنه يتخذ في عصرنا الراهن شكلاً جديداً . كان الارتواء في الماضي يولد الاحتجاج والتسامي، وهما مصدران للقيم الجديدة . أما في المجتمع التكنولوجي الحديث ، فإنه يعمل على إزالة هذا الاحتجاج وامتصاصه ويدفع إلى عدم تسام بالغرائز . بل انه يطلق النشاط الجنسي ، ولكن في إطار توجيهه وسيطرته ومصلحته . ان حرية النشاط الجنسي ، وانتشار الجرائد والمجلات والأفلام والمسرحيات الجنسية ، فضلاً عن الممارسات الجنسية الاستعراضية ومظاهر العنف ، هو شكل من أشكال توجيه الجنس لخدمة استقرار النظام القائم ، ان الجنس بهذا لا يتحرر بل يُستوعب . لقد انتهى التسامي الجنسي الذي كان في المجتمعات القمعية السابقة وحلّ محله في المجتمع التكنولوجي الحديث عدم

---

١ الحب والحضارة ص ١٩٦ – المرجع السابق ذكره .

٢ الحب والحضارة ص ١٩٧ – المرجع السابق ذكره .

تسام قمعي مفروض. لقد أصبح الجنس تجارة استهلاكية مشروعة تضاعف من عبودية المجتمع ومن تماسك نظامه . وهكذا أصبح المجال الشبقي للعالم الحديث محدوداً للغاية . وأصبحت السيادة للوغوس ولبروميثيوس على حين أصبح إيروس سجيناً . ان اللوغوس ليس ماهية الوجود الإنساني ، وإنما ماهيتــه هو إيروس . إن اللوغوس لم يعد وحده كافياً لتغيير العالم أو تحريره ، وآن لبروميثيوس أن يخلي مكانه لأبطــال الشعر ، لإيروس وأورفيه[1] ونرجس[2] . يخلي مكانه للحب والارتواء والحرية . ان أورفيه ونرجس يرمزان لواقع جديد مختلف « إن صورتهما هي صــورة الفرح واكتمال الارتواء وصوتهما لا يأمر وإنما يغني »[3] . ان أورفيه هــو نموذج للشاعر باعتباره محرراً ومبدعاً . انه يقيم في العالم نظاماً بدون قمع. وفي شخصه يتحــد الى الأبد كل الفن والحرية والثقافــة . فهو شاعر الخلاص . وهو الإله الذي يأتي بالسلام والطمأنينة حين يسالم ما بــين الانسان والطبيعة ليس بأداة القوة ولكن بالغناء[4] ونرجس قد عارض— مثل أورفيه — النظام القمعي للجنسية التناسلية ، وحياة نرجس « هي حيــاة الخيال ووجوده تأمل »[5] . ان إيروس وأورفيه ونرجس هم رموز حياة جديدة حيث تصبح لغتنا غناء وعملنا لعباً .

واذا كان اللوغوس (العقل) لم يعد كافياً لتغيير العالم ، وتحرره ، فإن وسيلتنا العرفانية الى ذلك هو الخيال . انه « القيمة العقلية الوحيـدة

---

١ أورفيه في الأساطير اليونانية هو إله الشعر و الغناء وإن ارتبط اسمه بالدعوة إلى ممارسة الحب مع الغلمان .

٢ نرجس في الأساطير اليونانية هو الشاب الجميل المفتتن بجماله الذي كان يكثر من تأمل وجهه في الماء ولهذا حولته الآلهة إلى زهرة تحمل اسمه على ضفاف الغدران ، وتستخدم هذه الأسطورة في علم النفس للدلالة على عشق الذات .

٣ الحب والحضارة ص ٢٠٦ – ٢٠٥ .

٤ المرجع السابق ص ٢١٣ .

٥ المرجع السابق ص ٢١٥ .

– كما يقول ماركيوز – التي ما تزال الى حد كبير حرّة تلقاء مبدأ الواقع »[1] . ولهذا فهو يتضمن حرية الرفض العظيم[2] . وإن مقتل الأب التسلطي القمعي هو ما يتطلع اليه الخيال الثوري . ولهذا فالخيال هو أداتنا العرفانية الى الحرية،وأداتنا لإقامة نظام جديد من الجمال والشبقية المتحررة. والمقولتان الأساسيتان المحددتان لهذا النظام الذي يصنعه الخيال هما « الغائيّة بدون غاية » و « المشروعية بدون قانون » ... إن هاتين المقولتين تدلان على ماهية نظام لاقمعي حقاً . وإن أولاهما تحدد بنية الجمال ، والثانية تحدد بنية الحرية . وخاصيتها المشتركة هي الارتواء عن طريق اللعب الحر للممكنات المحرّرة عند الانسان والطبيعة »[3] . وفي هذا يستند ماركيوز الى النظرية الجمالية عند كانط في كتابه « نقد الحكم » لتحديد معالم حضارة غير قمعية « يكون فيها العقل جسدياً ، والحساسية عقلية[4] ويتابع هذا المفهوم نفسه في تطوره عند فردريك شيللر في كتابه « رسائل حول التربية الجمالية للإنسان » الذي يبحث فيه عن الحرية عبر تحرير الحساسية، وليس عبر تحرير العقل ، فعن طريق الجمال – على حد تعبير شيللر – نسلك الى الحرية[5] .

الخيال اذن هو طريقنا العرفاني الى نظام من الجمال والحرية خالٍ من القمع تستعيد بها الغرائز الجنسية عرامتها ويتحقق لها الارتواء الكامل ، وتزول به السيادة التناسلية ويغدو الجسم كله موضوعاً للتمتع الجنسي »[6] لا يكون مجرد تمتع موضعي بل يغدو تمتعاً للجسم كله .

---

١ المرجع السابق ص ١٨٤ .
٢ المرجع نفسه ص ٢٠٣
٣ الحب والحضارة ص ٢٢١ .
٤ نفس المرجع ص ٢٢٤ .
٥ نفس المرجع ص ٢٣١
٦ المرجع السابق ص ٢٤٥

ويعترف ماركيوز بأن « نشوء مبدأ واقع جديد متضمناً مبدأ التحرر الغريزي سينجم عنه ارتداد الى ما دون مستوى العقلانية الحضارية المكتسبة. وسيكون هذا الارتداد مادياً بقدر ما هو اجتماعي ... ولكنه ارتداد في ضوء الوعي النامي وتقوده عقلانية جديدة . وانطلاقاً من هذه المعطيات تنبع إمكانية حضارة لاقمعية »[1] وحياة انسانية جديدة يسودها الهدوء والمسالمة. هل هي فوضى جنسية ؟ ويجيب ماركيوز : لا ... فمبدأ القمع الأساسي لا القمع الإضافي سيظل باقياً ، متمثلاً في حدود وقيود تعينهـا وتقبلها الغريزة ذاتها »[2] فاللذة تملك عامل تحديد[3] ذاتي » .

هذه هي باختصار وتبسيط الصورة التي يقدمها لنا ماركيوز للحرية الانسانية مستنداً الى ما يسميه بالماورائية الفرويدية .

ونعود فنتساءل : أين يقف ماركيوز من فرويد ؟ الحق ، إن فرويد لا يكاد يبقى منه شيء في فلسفة ماركيوز إلا بعض المعالم العامة لفلسفته التأملية . وليس يعنينا هنا الدفاع عن فكر فرويد، بقدر ما تعنينا فحسب مناقشة ما يزعمه ماركيوز من انه قام بتفسير وتطوير للنظرية الفرويدية . إن ماركيوز في الحقيقة قد قلب المصطلحات والمفاهيم الفرويدية رأساً على عقب ، وأعطى لها دلالات مختلفة ، بل متناقضة . ومن حقه أن يفعل هذا – كما يقول بعض الدارسين[4] – ولكن دون أن يزعم انها مصطلحات ومفاهيم فرويدية ، ودون أن ينتسب الى فرويد .

بل لقد تجنب ماركيوز في تطويره الفرويدي ، بعض المفاهيم الفرويدية الأساسية ، كاللاشعور على سبيل المثال مستبدلاً به مفهومـاً آخر هو

---

١ نفس المرجع ص ٢٦٢ .
٢ نفس المرجع ص ٢٧١
٣ نفس المرجع ص ٢٧٢
٤ J. Laplanche المرجع السابق ذكره ص ١٢١ .

إيروس أو الحب . ويعجب بعض الدارسين لهذا . على أنه لا محل للعجب، فلو استخدم ماركيوز مفهوم اللاشعور ، لفضح الطابع اللاعقلي الخالص لنظريته . فاللاشعور عند فرويد هو مخزن الرغبات اللاعقلية التدميرية . ولهذا تجنب ماركيوز استخدام هذا المفهوم ، واستبدل به مفهوم الإيروس . على أن الإيروس في مصطلح ماركيوز – برغم هذا – يختلف اختلافاً كاملاً عن الإيروس في مصطلح فرويد . إنه – عند ماركيوز – رمز للطاقة الجنسية التي تعمل الحضارة على كبتها وقمعها . على حين أنه عند فرويد على عكس هذا تماماً ، فهو يقف إلى جانب القوى المتحضّرة (أو الدافعة إلى الحضارة) . ومعنى هذا أنه يتضمن قوة عكس جنسية[1] . والحقيقة – كما يقول لوفيفر – أن إيروس ماركيوز ينتسب إلى نيتشه أكثر مما ينتسب الى فرويد . يقول نيتشه على لسان زرادشت « آه يا نفسي ، لقد علّمتك أن تقولي : اليوم لقد غسلتك من الاحتشام والفضائل البائسة ، وعلمتك أن تنتصبي عارية تحت عيون الشمس »[2] . بل لعله أن يكون أقرب إلى إيروس أفلاطون من إيروس فرويد .

وفضلاً عن هذا، فإن التناقض الذي يقيمه فرويد بين السعادة والحرية، بين الجنسية والحضارة ، كما سبق أن رأينا ، يقوم ماركيوز بإزالته . فالحرية عند فرويد هي التحرر من الرغبات الغريزية الطفلية المكبوتة ، ولهذا فهي نقيض للسعادة . على حين أن الحرية عند ماركيوز هي تحرر هذه الرغبات[3] المكبوتة نفسها . ولهذا فالعلاقة وثيقة وحميمة بينها وبين السعادة . وكذلك شأن التناقض الذي أقامه فرويد بين الجنسية والحضارة،

---

١ راجع تحليل J. Laplanche لهذه المسألة في المرجع السابق وفي الموضع السابق .

٢ لوفيفر : المرجع السابق ذكره ص ٦٤ .

٣ راجع Alaxdair Irtye المرجع السابق ذكره ص ٤٤

قام ماركيوز بإزالته ، مستعيناً بمفهومين جديدين هما « القمع الإضافي » « ومبدأ العائد أو المردود » الذي يجعله بديلاً لمبدأ الواقع عند فرويد .

والحقيقة أن مبدأ الواقع عند فرويد ذو دلالة خاصة بحيث يكون من المتعذر أن يصبح مبدأ للمردود أو العائد إلا بمعنى مجرد للغاية . فهو لا ينتسب إلى الواقع الخارجي الخالص بشكل مطلق ، وإنما ينتسب كذلك إلى عوامل هيكلية في البناء الداخلي للنفس . وكذلك مفهوم القمع حتى في حدوده الأساسية . إنه يختلف إلى حد ما عن مفهوم الكبت . وفرويد لا يستخدم القمع إلا نادراً ولعله استخدمه أساساً في كتابه « عياء في الحضارة أو الحضارة وتذمراتها » . أما الكبت فينتسب كذلك إلى ميكانزمات داخلية في بناء النفس .

وفضلاً عن هذا ، فإن إضافة ماركيوز لمفهوم القمع الإضافي ، هي إضافة لا صلة لها بنظرية فرويد ، بل تكاد تخلو من التماسك المنطقي . فإذا صح أن حركة التاريخ الاجتماعي للإنسان ، هي نفسها حركة تاريخه الجنسي ، لما كان هناك مبرر لاختلاف وتمايز بين قمع أساسي وقمع إضافي. ففي كل مراحل الحضارة ، هناك مؤسسات قمع ، لتنظيم الثروة الاجتماعية . وتختلف هذه المؤسسات باختلاف النظام السائد ، وهي تؤثر في صميم البنية الغريزية الجنسية . وهذا ما دعا فرويد إلى القول بالتناقض بين الجنسية والحضارة ، وإلى أن السعادة ليست ظاهرة حضارية ، وإلى تشاؤميته المطلقة . وماركيوز باصطناعه التفرقة بين القمع الأساسي والقمع الإضافي يحاول الخروج من الحتمية الفرويدية وطابعها التشاؤمي . ولكن إلى أين؟ إلى ارتداد حضاري ، وان يكن ارتداداً مؤقتاً كما يقول . ألا يعني هذا أنه يستبقي على الرغم منه التناقض الذي قال به فرويد بين الارتواء الجنسي والحضارة ، بين السعادة والحضارة ؟ وحتى بعد استعادة الحضارة لمسيرتها على نحو جديد بعد ذلك ، هل يكون القمع الأساسي وحده هو التنظيم البيولوجي الطبيعي للعلاقات الجنسية ، أم سيرتبط بالضرورة مع الحضارة

الجديدة بتنظيم اجتماعي أشمل ، هو قمع إضافي جديد ؟ إن التفرقـة بين القمع الأساسي والقمع الإضافي — فضلاً عن أنها تفرقة غير فرويدية ، فإنها تفرقة هشّة ، وإن تكن في الحقيقة تكشف عن رؤيا التحرر الجنسي عند ماركيوز باعتباره تحرراً بيولوجياً خالصاً ليس له أي بعـد اجتماعي أو أخلاقي .

وليس يعنينا أن نبين حدود الاختلاف بين فرويد وماركيوز بقدر ما يعنينا أن نؤكد على هذا الاختلاف نفسه ، وعلى أن ماركيوز لا يطور فرويد وانما يتناقض معه ، وانه لا يستند اليه بقـدر ما يستخدم بعض تأملاته العامة استخداماً انتقائياً خاصاً . وبرغم هذا ، فإن النتيجة الأخيرة التي ينتهي اليها ماركيوز لا تختلف في جوهرها عن النتيجة الأخيرة التي ينتهي اليها فرويد، برغم الطابع التحريري التفاؤلي الظاهر للفكر الماركيوزي فيما يتعلق بالمستقبل الجنسي للإنسان .

فإذا كان فرويد قد جعل الحضارة نقيضاً للتحرر الجنسي ، واذا كان ماركيوز قد بشر بحضارة يمكن فيها أن يتحقق التحرر الجنسي للإنسان ، فإن كليهما في الحقيقة قد صور الانسان في صورة كائن بيولوجي جنسي أساساً . واذا كان فرويد قد غلب العقل على الغريزة الجنسية كضرورة حضارية ، فإن ماركيوز قد غلب الغريزة الجنسية على العقـل كضرورة تحريرية. على أن كليهما قد جعل السعادة مرتبطة بالتحرر البيولوجي الجنسي أساساً .

وفضلاً عن هذا ، فإن ما ينتهي اليه ماركيوز من القول باستيعاب النشاط الجنسي في المجتمع التكنولوجي المعاصر ، وتحوله الى سلطة تجارية في السوق الرأسمالية خاصة ، وبالتالي سيادة اللاتسامي القمعي عليه ، هو شكل آخر من التسليم بالتشاؤمية الفرويدية ، وإن يكن ماركيوز يسعى الى التخلص منها بالدعوة الى التمرد الفوضوي الجنسي .

وهكذا يبدو ماركيوز سواء بسواء كفرويد مفكراً مثالياً ، يستند الى منهج أحادي البعد في تفسير الانسان وتحديد مسار حريته ، هو المنهج الطبيعي البيولوجي الغريزي . بل إن الانسان عند ماركيوز وفي رؤيته التحررية له هو انسان ذو بعد واحد — على حد تعبيره نفسه — هو البعد البيولوجي الجنسي .

إن اللوغوس (العقل) لم يعد عنده أداة تحريرية للإنسان، بل لا يشكل ماهيته، على حين أن إيروس (الحب) والخيال هما ماهية الانسان وطريقه للتحرر .

وماركيوز لا ينفي العقل نفياً نهائياً كما قد يوحي في بعض صفحات من كتبه ولكنه يجعله قوة ثانوية بالنسبة الى إيروس والخيال أو بالأحرى يبشر بعقلية جديدة . على انه يقيم التحرر الانساني على قاعدة لاعقلية . وبرغم ارتباط التحرر الجنسي عنده بالتحرر الاجتماعي فإن التحرر الجنسي يكاد يكون هو جوهر التحرر الانساني عامة . وفي هذا لا نكاد نجد ما يفرق ماركيوز عن ولهلم رايش رغم ما وجهه ماركيوز اليه من نقد قاس عنيف .

وإيروس هو بعد من أبعاد التحرر الانساني بغير شك ، إلا انه لا يستطيع أن يكون البعد الانساني الوحيد . فإيروس على حد تعبير[1] بيرو — جيشان غامض لقوى معقدة وغير ثابتة يولّد أفعالاً جميلة ، كما يولد أفعالاً دميمة ... ولا يمكن أن يكون وحده ملهماً للقيم السلامية والجمالية وأفضل العهود[2] الانسانية على حد تعبير لوفيفر هي ما توافق فيها اللوغوس وإيروس — كما ان انفصالها يشكل عهود التشويه والدمامة . إن التناقض الذي يقيمه ماركيوز بين إيروس والخيال من ناحية والعقل من ناحية

١ F. Perroux المرجع السابق ذكره ص ١٣٣ .
٢ H. Lepfevre المرجع السابق ذكره ص ٦٥ .

أخرى لن يفتح طريق الحرية الانسانية ، وانما طريق الفوضى والارتداد الحضاري ، بل لعله أن يفضي الى نوع من القمع الجنسي غير الانساني. أليست هذه هي حصيلة التجربة الأليمة التي مرت بها الكوميونة رقم١»[1] في ألمانيا الغربية ، استناداً الى تعاليم ماركيوز ؟

لقد حررت الكميونة أعضاءها من الطابـع القمعي للعلاقات الجنسية الأحادية ، ثم سرعان ما تبينت ان العلاقات الجنسية الجماعية هي شكـل آخر من أشكال القمع . ولهذا فما يكاد يقوم حب حقيقي بين اثنين في الكميونة حتى يتعجلا الخروج منهـا والتحـرر من هذه الحريـة الجنسية المفروضة ! ويعترف رايموت رايش الذي عرض لهذه التجربة بالتفصيل في كتابه « النشاط الجنسي وصراع الطبقات » بأن المصدر الأساسي لخطأ هذه التجربة هو استنادها الى فكر المدرسة النقدية ، مدرسة فرانكفورت عامة ، وفكر هربارت ماركيوز بوجه خاص . ولعلنا نشير كذلك الى تحول بعض التجارب الأخرى المماثلة الى تيارات دينية وتصوفيـة ، كرد فعل معاكس لتجاربها الجنسية التحررية ! انها دعوة ماركيوز نفسه التي تقول بأن لا سبيل الى تحقيق الحرية إلا عن طريق من يمارسونها بالفعل . ولم تكن هذه التجارب إلا محاولات ريادية لتطبيق فكر ماركيوز !

على أننا قد لا نستطيع أن نحكم على الفلسفة العامة لماركيوز بفشل تجربة جزئية أو بعض ظواهر معاصرة تتحقق في إطار سيادة النظام الراهن في البلاد الرأسمالية .

وماركيـوز مصيب بغير شك في تصويره للواقع الجنسي في النظـام الرأسمالي . لقد أصبح الجنس عنصراً من عناصر السوق الرأسمالية ، وأداة من أدوات الترويج والتنشيط والمتـاجرة في هذه السوق . ولا شك أن

---

١ راجع في هذا كتاب رايموت رايش : النشاط الجنسي وصراع الطبقات الترجمة العربية لمحمد عيتاني دار الآداب عام ٧١ وخاصة التذييلات الأخيرة .

النظام الرأسمالي يسعى لاستيعابــه وتوجيهه دعماً لاستقراره . على أننا لا نستطيع أن ننكر كذلك أن بعض مظاهر التعبير الجنسي هي رد فعــل احتجاجي وتمردي على هذا النظام ، فضلاً عن أنها مظهر لعدم استقراره وعدم تماسكه . ولسنا نستطيع القول – كما يذهب ماركيوز – أنه قــد انتهت مرحلة التسامي الجنسي في المجتمع الرأسمالي ، وأنه قد ساد عدم التسامي القمعي ، فما أكثر صور التسامي في التعابير الفنية والأدبية التي هي بدورها رد فعل احتجاجي تمردي ، ومظهر لعدم الاستقرار والتماسك في هذا المجتمع . على أن التمرد الجنسي لا يكون وحده سبيــلاً لتغيير المجتمع الرأسمالي ، بل قد يكون سبيلاً الى دعم استقراره . وهذا ما يعترف به ماركيوز . وعلى خلاف هذه الصورة نجـد التعبير الجنسي في المجتمعات الاشتراكية على اختلافاتها الناجمة من اختلاف قسماتها وتقاليدها القومية . فالتحرر الجنسي مرتبط فيهــا بالتطور الاجتماعي العام . فلقـد تحررت المرأة فيها وأصبحت مساوية للرجل ، ولم تعد القيود الاقتصاديه والاجتماعية تشكل عقبة في طريق الحب . ولم تعد العائلة ، أو العلاقات الجنسية جزءاً من صفقات تجارية أو ترويجاً لبضاعة ، أو ضرورة عمليـة تفرضها الحاجة . ولعل اختفاء الدعارة كظاهرة اجتماعية في هذه الأنظمة أن تكون تعبيراً عن هذا . على أنه ليس معنى هذا استكمال الحرية الفردية تماماً ، لأن هذا مرتبط – كما ذكرنا في الفصل السابق – باستكمال التحرر الاجتماعي والاقتصادي والانتقال من ملكوت الضرورة الى ملكوت الحرية في المرحلة الثانية من بناء الشيوعية . ولهذا فما أكثر مـا يتعسف ماركيوز عندما يسوّي بين الموقف من الحرية الجنسية في كلا النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، على أساس انها تخضع في كليهما لنفس العقلانيـة التكنولوجية القمعية دون أن يتعمق الاختلاف العميق بينهما ايديولوجياً وتطبيقياً . بـل لعل العلاقات الجنسية في البلاد الاشتراكية أن تكــون أقرب الى التحفظ منها الى الانفلات الذي تتسم به هذه العلاقات في البلاد الرأسمالية . ولا

نستطيع أن نرد هـذا إلى نوع من القمع الاجتماعي بقدر مـا نردّه إلى تخلص هذه العلاقات من قمع الحاجة وارتباطها بالحب، فضلاً عن اتجاهها إلى التسامي لارتباطها بالأهداف التحررية والتقدمية العامة للمجتمع الاشتراكي ونضالاته الانسانية .

على أن دعوة الحرية الجنسية ليست جديدة على الماركسية ، وليست إضافة يضيفهـا ماركيوز إليها ، لا في جوهر الحرية ولا في التطبيق . فالبعد النفسي بعد أساسي من أبعاد الانسان الجديد الذي تبشر به الماركسية. وتسعى الأنظمة الاشتراكية المجتمع الى بنائه . على أن الحرية الجنسية لا تشكل في المنظور الماركسي البعد الوحيد في الإنسان ، وإنما تتكامل مع بقية أبعاد شخصية الإنسانية . وهي لا تتناقض مع المجتمع أو مع العقل أو مع الدين ، أو الخيـال الخلاّق ، وانما تشكّل معها جميعاً وحدة الملامح الانسانية المتكاملة النامية أبداً .

ولهذا فليس صحيحاً ما يزعمه ماركيوز وغيره من الكتاب[1] مـن أن الماركسية قد أغفلت الجانب النفسي في الفرد الانساني . واهتمت فحسب بالشروط المادية والاقتصادية لتحقيق الحرية الانسانية عامة . حقـاً ، ان الماركسية لم تكرس منذ بدايتها جهدها لإقامة علم نفس ماركسي ، إلا انها كانت تتضمن عناصر هذا العلم . ولا شك كذلك انه قد حدث جنوح مبالغ فيه إلى تغليب الأسس الفسيولوجية في الدراسات النفسية،وخاصة في المرحلة الستالينية،على ان هذا لم يكن استمراراً للتراث أو المنهج الماركسي، بل كان خروجاً عليه . واليوم تحظى الدراسات النفسية بعناية فائقـة في الاتحاد السوفيتي ، وفي البلاد الاشتراكية عامة ، وعند الكتاب الماركسين خاصة .

---

١ سارتر على سبيل المثال الذي حاول في كتابه «نقد العقل الجدلي» أن يضيف إلى الماركسية بعداً نفسياً وجودياً تفتقر اليه كما يزعم . على انه في الحقيقة – مثل ماركيوز – انتهى إلى صورة مجردة عامة للإنسان تفتقد العينية والتحديد رغم الدعوة الوجودية إلى العينية المحددة .

وفي كتابات ماركس وإنجلز نجد الاهتمام العميق بالفرد وبالذاتية الانسانية. ولا نجدها في مخطوطات الشبب فحسب عند ماركس ، بل نجدها كذلك في كتاباته الأخرى[1]. إن ماركس وانجلز لم يجعلا من الانسان مجرد علاقات انتاج ، مجرد ماهية عامة مجردة ، بل كان ماركس — كما أشرنا في الفصل الثاني — ينتقد شباب الهيجليين وبخاصة فيورباخ لاستخدامهم مفهوم الانسان المجرد (لا الفرد الانساني « بلحمه وعظمه ») ويتمسك باستخدام تعبير «الناس» . وفضلاً عن هذا فإن الهدف الأخير للماركسية هو تحرير الفرد الانساني ، كحقيقة متميزة محددة ، لا كمفهوم مجرد . إن الهدف الأخير للشيوعية هو الفرد المتحرر الخلاق .. « إن التاريخ الاجتماعي للناس كما يقول ماركس ليس أبداً إلا تاريخ تطورهم الفردي»[2] والمجتمع الشيوعي في منظوره هو الوحيد الذي يكون فيه التطور الأصيل والحر للأفراد ليس مجرد جملة فارغة »[4] .

وعند انجلز — وخاصة في كتابه « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» نجد دراسة محددة للتطور الجنسي للإنسان في ارتباطه بتطوره الاجتماعي . وهو يتابع في الفصل الثاني من هذا الكتاب تطور نظام العائلة والقيم الجنسية عبر النظم الاجتماعية المختلفة ، ويحدد معالم نضج العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة بزوال العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة على الاستغلال. ولم يخلص من هذه الدراسة الى حتمية التخلص من نظام الأسرة في المجتمع

---

١ راجع في هذا المقال القيم الذي كتبه ايريك فروم بعنوان « مساهمة ماركس في معرفة الإنسان » والذي يعرض فيه عناصر علم النفس عند ماركس : انظر

Marx and Contemporary Scientific Thought (13) Mouton
Paris 1969 P. 404. (منشورات مجلس العلوم الاجتماعية)

٢ Luclen Sevé : Marxisme et Theorie de la Personnalité : éd. Sociales 1969 Paris P. 103-104.

٣ المرجع السابق ص ٩٥ .

٤ المرجع السابق ص ٤٥٤ .

اللاطبقي ، وانما قال فحسب بتغير مضمونها الناجم عن تغـير المضمون الانساني للنظام الاجتماعي الجديد ، وتفتح الشخصية الانسانية على أساس من المساواة والحرية والحب الحقيقي .

ولعل أنضج الدراسات الماركسية الأخيرة في هذا الشأن هو كتـاب لوسيان سيف « الماركسية ونظرية الشخصية » . انه محاولة جادة لإقامة علم نفس ماركسي لا يرتبط فيه بناء الفـرد الانسانـي بالثالوث الأبدي الفرويدي ، ولا يحتجزه أو يحركه لاشعور غامض شرير ، وانما تتحقق فيه الشخصية الانسانية وتنمو إمكانياتها الخلاقة وتتألق مواهبها الفردية في ارتباط واع حر بالعمل الاجتماعي .

المهم أن الماركسية ، وإن أغفلت الدراسة النفسية فترة من الزمن ، فإن ذلك لا يرجع الى صميم بنائها النظري أو أهدافها الأخيرة، وانما كان نتيجة لظروف موضوعية واجهت تجاربها التطبيقية . على ان هذه الدراسة تستعيد مكانتها اليوم ، في امتداد خلاق بأصولها النظريـة ، فضلاً عن ارتباطها بوقائع الخبرة الحية في التطبيق الاشتراكي نفسه .

إن التحرر الكامل للفرد هو هدف الماركسية ، ولكن هذا الهدف انما يتحقق بالتحرر الاقتصادي والاجتماعي الكامل كذلك . على ان العلاقة بينهما علاقة جدلية ، فلن ينتظر الفرد حريته حتى تكتمل الحرية الاقتصاديـة والاجتماعية . ولن تتحقق الحرية الاقتصادية والاجتماعية ، بغير توفر حرية الفرد . إن حرية الفرد قوة دافعة للحرية الاقتصادية والاجتماعية . والحرية الاقتصادية والاجتماعية قوة دافعة لحرية الفرد . بغير المشاركة الواعيـة الخلاقة الحرة للفرد في بناء المجتمع الاشتراكي ، لا يتحقق تقدم اجتماعي حقيقي خلاق ، وبغير هذا التقدم الاجتماعي لا تتوفر حرية حقيقية خلاقة للفرد .

على أن حرية الفرد الاشتراكي ، هي تفتح كامل لطاقاته العقليـة والروحية والنفسية والجسدية والبيولوجية جميعاً . وليس تفتحـاً جنسياً

فحسب ، أو تفتحاً عقليـاً فحسب ، إنما هو تفتح للشخصيـة الإنسانية الفردية في غير جمود أو توقف ، وفي غير تناقض مع المجتمع الانساني الذي تشارك في صياغته وتقدمه إلى غير حد . ويشارك بدوره في تقدمها وحريتها إلى غير حد كذلك . إنه ، بتعبير ماركس ، بناء للإنسان الكلي .

هذا هو مفهوم الحرية الفردية ، وهذا هو طريقها كما تقدمه الماركسية نظرياً وتطبيقياً . أما ما يقدمــه ماركيوز فهو اختزال بيولوجي غريزي للإنسان ، وهو دعوة فوضوية ، لا يتحقق بها تحرير ثوري حقيقي للفرد الانساني .

على أن هذا الحكم يستحق أن يكون موضوع فصل خاص .

الفَصْلُ السَّادِسْ

الثورة ... كيف ... والى أين ؟

هذه هي ملامح الأزمة في حضارتنا الراهنة كما يتصورها ماركيوز في النظامين الاشتراكي والرأسمالي على السواء : تقدم عقـلاني تكنولوجي ، وتخلّف في الوعي الانساني ، ازدهار انتاجي واستهـلاكي ، وقمع فكري ونفسي وبيولوجي ، تكنولوجية السيطرة البيروقراطية تخنق انسانية الإنسان وتشيؤها ، تحيل الانسان الى كائن مسطح ذي بعد واحد ، كـائن معذب عن ذاته ، عن حقيقته ، عن وعيه . عقلانية السيطرة البيروقراطية تخفي لا عقلانية الحياة الانسانية ، وتستوعب قوى الاحتجاج والتمرد والثورة .

ما العمل ؟... لا طريق إلا الثورة الشاملة ، الثورة الكليـة ، الثورة الاجتماعية والبيولوجية معاً ، وبضربة واحدة .

كيف ... وإلى أين ؟

الحقيقة أن ماركيوز لا يقدم لنا استراتيجية عمل ثوري محدد ، بـل لعله يقدم لنا رؤياه لطريق الثورة في شكل « منشورات تحريضية[1] أكثر

---

١ J .Laplanche المرجع السابق ذكره ص ١٣٧ .

مما يقدمها في شكل برنامج عمل » . وبرغم هذا فإن رؤيته لطريق الثورة، ولمنهج تحققها قد ترددت بين أكثر من اتجاه ، وأكثر من موقف،فهذا يقول تارة « إن النظرية النقدية (نظرية هوركايمر وأدورنو وماركيوز) عاجزة عن إقامة البرهان على وجود ميول تحريرية في المجتمع الراهن »[1]. ويقول كذلك « ان النظرية النقدية لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي الفاصل بين الحاجز والمستقبل ، ولا تمنح الوعود جزافاً »[2] بل يؤكد هذا القول نفسه بعد ذلك بسنوات في رسالة يرد بها على كتاب بيرو : « سوف أصبح مصاباً بجنون العظمة ، لو انني اعتبرت أن من واجبي أن أكتب وصفات. إن الناس يصنعون تاريخهم الخاص. وهذا التاريخ زاخر بالحوادث والمصادفات ، وما لا يمكن التنبؤ به »[3] يقول هذا في سبتمبر عام ٦٩ بعد أن كان قد أصدر كتابه « نحو التحرير » الذي ضمّنه — الى حد ما — برنامج عمل .

على اننا نجده في مواضع أخرى من كتبه ، سواء في « الماركسية السوفيتية » أو في « الانسان ذو البعد الواحد » أو « نحو التحرير » يشير الى أن المخرج من أزمة حضارتنا الراهنة يكاد يكمن في اكتمال النمو الطبيعي للعقلانية التكنولوجية نفسها . فهو يقول[4] « وعند هذا الحد من المكننة الشاملة ، ستكون العقلانية العلمية في بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى منتهاها ، وأي تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرس انقلاب ملكوت الكم الى ملكوت الكيف ... إن الشرط الضروري المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجي هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته » ويقول : « إن نمو القطاع الطفيلي في الصناعة في

---

١ الإنسان ذو البعد الواحد — المرجع السابق ذكره ص ٢٦٤ .
٢ نفس المرجع ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .
٣ Peroux المرجع السابق ذكره الفقرة الأخيرة من الكتاب ص ٢٠٦ .
٤ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٢٤٣ .

البلاد المتقدمة صناعياً ، يؤدي الى ارتفاع مستوى المعيشة ، وهذا الارتفاع يؤدي بدوره الى متطلبات رفع الأجور حتى تبلغ نقطة اللاعودة بالنسبة للرأسمال »[1] . ويقول كذلك « اذا أدركت التكنولوجيا درجة الكمال ، تترجم الإيديولوجية الى واقع »[2] .

ماذا يعني هذا ؟ إنه يعني ان العقلانية التكنولوجية سوف تفضي بذاتها، في حالة اكتمالها ، الى التغير الثوري الذي يتطلع اليه ماركيوز . وبصرف النظر عن دلالة « الاكتمال » ، هـذه الدلالة الميتافيزيقية الغامضة التي تذكرنا بأرسطو ، فإن هذا يتضمن أن الانتقال يتحقق تلقائياً نتيجة ظروف موضوعية بحتة لا دخل للعامل الذاتي الانساني فيها . وهـذا يتناقض مع كل فلسفة ماركيوز في جوانبها الأخرى ، بل يتناقض كذلك مع هدف التحرير نفسه عنده الذي هو تحرير في البنية البيولوجيـة للإنسان ، كما يتناقض مع وسيلة التحرير ، وهي تحقق الحرية نفسها لدى المناضلين من أجل الحرية ، وكشرط مسبق لتحقيقها .

على أن ما يقوله ماركيوز من تلقائية الانتقال باكتمال العقلانية التكنولوجية، يتضمن في الحقيقـة معنى أعمق ، هو في الحقيقة جوهر مـا يقصد اليه ماركيوز .

انه بالتكنولوجيا وحدها في حالة اكتمالها سيتم التحول الثوري ، سواء كانت تكنولوجيا في مجتمع اشتراكي (أو بالأحرى يزعم أنـه اشتراكي على حد قول ماركيوز) أو تكنولوجياً في مجتمع رأسمالي . أو بتعبير آخر ان التكنولوجيا وحدها بغير سند إيديولوجي سوف يتحقق باكتمالها التحول الثوري المنشود.ولعل هذا المفهوم الذي يقول به ماركيوز يتناقض في ظاهره مع تصويره المتشائم للنظام التكنولوجي الراهن في كلا المجتمعين

---

١ نحو التحرير ص ١٣٤ .
٢ الإنسان ذو البعد الواحد . ص ٢٤٦ .

الاشتراكي والرأسمالي الذي يذهب الى حد القول باستقرارهما واستيعابهما لكل قوى الرفض والاحتجاج والتغير الثوري . إلا أنه يتضمن في الحقيقة معنى من معاني استقرار الوضع الراهن . فإن تغير فإنما يتغير من داخله، يتغير باكتمال عقلانية التكنولوجية . ويكاد ماركيوز بهذا الموقف أن يكون أقرب الى فلسفة كونت الوضعية التي حشد كل طاقاته الفكرية لدحضها في كتابه « العقل والثورة » واتهامها بالوصفية والسكونية ، وبأنها تبرير للنظام القائم ودعم استقراره . فالفلسفة الوضعية لا تنفي إمكانية التحول في النظام ، ولكنها تقف – كما يلاحظ ماركيوز نفسه – ضد التحول الثوري ، وتقول بالتحول من داخل بنية النظام نفسه .

إن ماركيوز يدحض هذا الفهم الوضعي في كتابه « العقل والثورة » بل يتهمه بالرجعية – وممالأة النظام القمعي والعمل على استقراره. ففكرة التقدم عند كونت تستبعد الثورة والتغيير الكلي «لنسف الظروف الموجودة. ولا يعدو النمو التاريخي إلا تطوراً متوافقاً للنظام الاجتماعي في ظل قوانين طبيعية ثابتة » . وعلى هذا فليس في مشروع كونت « مكان للجهود الثورية التي ترمي الى إيجاد نظام جديد للمجتمع » . وينتقد ماركيوز هذا المفهوم التطوري الإصلاحي السكوني ، ولكنه سرعان ما يتبناه كما رأينا في فقرات من كتبه اللاحقة . ذلك ان تصور ماركيوز للتغيير على أساس اكتمال التطور البيولوجي لا يختلف في جوهره عن هذا التطور الوضعي الطبيعي الذي قال به كونت ، ولكنه لا يقف عنده كذلك ، بل يناقضه في نفس كتبه هذه ، إما بإنكاره أي إمكانية للتغير الثوري وجنوحه الى التشاؤم المطلق ، كما نتبين ذلك خاصة في كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » وإما بخروجه من هذه التشاؤمية المطلقة ، وقوله بإمكانية التغيير

---

١ العقل والثورة : الترجمة العربية ص ٣٣٧ .

٢ المرجع نفسه ص ٣٣٩ .

وتحديده لمعالم طريق التحرر والثورة خاصة بعد مفاجأته بحركة الطلبة والشباب عام ١٩٦٨ .

ولعل كتابه « نحو التحرير » و « نهاية اليوتوبيا » أن يكونا أكثر كتبه تحديداً لمعالم هذا الطريق . إلا اننا نجد مفاهيمه الجديدة معروضة بطريقة أكثر تركيزاً في مقال بعنوان « إعادة النظر في مفهوم الثورة » نشره عام ١٩٦٩ في الكتاب الذي أصدره المجلس الدولي للدراسات الاجتماعية عن ماركس والفكر العلمي المعاصر[١] . ويقول ماركيوز في هامش مقاله بأنه قد كتبه قبل أحداث مايو ويونية ٦٨ في فرنسا ، ولكنه أضاف اليه بضعة أسطر لبيان الدلالة التاريخية لهذه الأحداث .

وجوهر المقال هو محاولة لتجاوز المفهوم الماركسي للثورة ، باعتبار أن الأحداث التاريخية نفسها قد تجاوزت هذا المفهوم . ولهذا يبدأ ماركيوز مقاله بتلخيص سريع للمفهوم الماركسي نعرض له باختصار[٢] كذلك :

١ — انها ثورة اشتراكية تسقط النظام الرأسمالي وتقيم الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وتسيطر عن طريق « المنتجين المباشرين » .

٢ — إن الثورة تتحقق في ظل أزمة اقتصادية تضعف من جهاز الدولة القائم .

٣ — وهي تتحقق بحركة جماهير عريضة منظمة من الطبقة العاملة ، وتفضي الى قيام دكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية .

وفضلاً عن هذا فإن مفهوم الثورة الماركسية يتضمن الفروض التالية :

---

١ Marx and Contemporary Scientific Thought, Publications of The International Social Council. (13) Mouton : The Hague Paris — La Hage : 1969.

٢ راجع الكتاب السابق ص ٤٧٦ وما بعدها .

أ ــ إن الثورة هي مهمة الأغلبية .

ب ــ إن الديمقراطية تتيح أفضل الشروط الملائمة لتنظيم الوعي الطبقي وتثقيفه .

وفي هذه الشروط تكمن أهمية « العامل الذاتي » في الثورة. ان الوعي بوقائع الاستغلال وبالطريق إلى القضاء عليها وبتجربة الظروف غير المحتملة وبالحاجة الحيوية للتغيير،هي شروط مسبقة للثورة . ولكن المفهوم الماركسي يتضمن كذلك استمراراً للثورة : تطور قوى الانتاج الّتي يشتمل عليهـا النظام الرأسمالي والاستيلاء على التكنولوجيا والجهـاز التكنيكي عن طريق المنتجين الجدد .

ثم يقول ماركيوز ان هذه الفروض قد دحضها التطور الحالي ممـا يستلزم إعادة النظر في مفهوم الثورة ككل ، وهذا يتضمن بدوره إعادة النظر في المفهوم الماركسي للعلاقة الهيكلية بين الرأسمالية والاشتراكية ، في ضوء الملامح الآتية :

١ ــ مشكلة الانتقال في الاشتراكية ، هل تتحقق في تعايش مع النظام الرأسمالي ، أو تكون « تالية » له .

٢ ــ إعادة تعريف الاشتراكية بما يتفق مع التطور العالمي العام ، أي تحديد الاختلافات النوعية للاشتراكية باعتبارها نفياً للرأسمالية .

ثم يقول ماركيوز ان مفهوم الرأسمالية في الوضع الراهـن يختلف عن مفهوم الماركسية لها ، ونتيجة لهذا يختلف كذلك مفهوم الاشتراكية . فلقد استطاع تطوير الرأسمالية أن يغير من مجرى الاشتراكية . والعكس بالعكس. وهنا يأخذ ماركيوز في عرض مفهومه الجديد . فيقول أولاً بأن الإطار النظري بل العملي في عالم اليوم أصبح إطاراً أممياً بالضرورة ، ولم يعـد محلياً . ولكن ألم تكن الماركسية دائماً أممية سواء على المستوى النظري أو التنظيمي ؟ ويرد ماركيوز على هذا الاعتراض قائلاً : هذا حق ، ولكن

الأممية كانت توجه الى الطبقات العاملة الصناعية كقوة ثورية داخل النظام الرأسمالي الصناعي ، أما اليوم فهي ليست قوة ثورية . وكذلك الأمر فيما يتعلق بشعوب البلاد المستعمرة والمتخلفة . لقد كانت تعتبر مجرد حليف احتياطي للقوة التاريخية الأساسية في الثورة . ولكنهــا اليوم – كما يقول ماركيوز – أصبحت قوة رئيسية ، ان لم تكن القوة الثورية الوحيدة !

ان تحول الطبقات العاملة الصناعية الى قوة غير ثورية وتحـول شعوب البلاد النــامية والمتخلفة إلى قوة ثورية ، هــو الذي يغير مفهوم الثورة الماركسية نظرياً وتنظيمياً – كما يقول ماركيوز – كيف ؟... وهنا يأخذ ماركيوز في تحديد قوى العمل الثوري . ان المعارضة لم تعــد تتمثل في الطبقة العاملة ، وانما في سكان الجيتو وفي مثقفي الطبقة الوسطى، وخاصة الطلبة . ولا أهميــة – عند ماركيوز – للاختلافات الطبقية بين هــذه الفئات ، فالمهم هو عمق الرفض والتمرد الذي يعبر عــن الطابع المشترك بينهم والذي يتمثل في :

١ – الإصرار على كسر استمرار السيطرة والاستغلال تحت أي اسم .
٢ – عدم الثقة في كل الايديولوجيات ، بما فيهــا الاشتراكية التي تحولت الى إيديولوجيا .
٣ – رفض عملية الديمقراطية الزائفة التي تدعم سيطرة الرأسمالية .

ان هذه القوى المعارضة والمتمردة ؛ تختلف تماماً عن القوى الاجتماعية التي حددهــا ماركس ، فهي لا تشكل أغلبية السكان ، بل يواجههــا بالعداء – كما يقول مــاركيوز – العمال المنظمون الذين يشكلون قاعدة الانتاج الرأسمالي ، ومصدر القوة الفائضة . وفضلاً عن هـذا فإن القوى المعارضة ليست منظمة لا على المستوى القومي ، ولا على المستوى الأممي.

ولهذا يعود ماركيوز فيقول : إن هذه المعارضة نفسها لا يمكـن أن تكون عاملاً في التغيير الثوري ، ما لم تساندها طبقة عاملة لم تعد سجينة

لتلاؤمها واندماجها في النظام السائد . ولما كان ماركيوز يرى أن الطبقة العاملة قد أصبحت سجينة تلاؤمها واندماجها ، فإن المنطلق الثوري يكاد يبدو عنده مستحيلاً . ولكنه برغم هذا يواصل عرضه لمفهومه الجديد عن الثورة الذي يختلف عن المفهوم الماركسي . إن المفهوم الماركسي للثورة الذي يتحقق بأغلبية الجماهير المستغلة والذي يبلغ مداه بالاستيلاء على السلطة وإقامة دكتاتورية البروليتاريا التي تبادر بالتغيير الاشتراكي ، هذا المفهوم – كما يقول ماركيوز – قد تجاوزه التطور التاريخي . فهو لا يستشرف المرحلة العليا الراهنة من الإنتاجية الرأسمالية ، وما تتضمنه من إنتاجية التدمير فضلاً عن التركيز الرهيب لأدوات الإبادة ، وأدوات التكييف المذهبي والعقائدي في أيدي السلطات القائمة . ثم ما يلبث ماركيوز أن يتراجع قائلاً بأن صحة هذا المفهوم الماركسي ما تزال مؤكدة في المناطق الزراعية المتقدمة من العالم الثالث حيث تقدم البروليتاريا مساندة شعبية لجبهات التحرر الوطني . وهو يرى في هذه الجبهات أو ثورات العالم الثالث عامة تعبيراً عن تناقضات داخلية في النظام الرأسمالي نفسه . ولهذا، فلا بد أن تتوافق هذه الثورات مع قوى المعارضة والنفي داخل هذا النظام. إن التناقضات الداخلية في المجتمع الرأسمالي ستزداد احتداماً ، التناقض بين التضخم المتصل في الثروة الاجتماعية ، وبين استخدامها التبذيري،التدميري، التناقض بين إمكانيات الحرية وواقع القمع ، بين الإلغاء الممكن للعمل المغترب وبين الحاجة الرأسمالية الى تأكيده . وسوف تؤدي هذه التناقضات الى توقف تدريجي للعمل الاجتماعي .

إن أحداث مايو ويونيه في فرنسا قد أظهرت الى أي حد يمكن لهذه التوترات في المجتمع القائم أن تضعف من قبضة التلاؤم والاندماج في هذا المجتمع،وأن تنمّي التحالف بين جماعات الطبقة العاملة والمثقفين المناضلين .

إن الثورة هي أزمة النظام في وفرته المتزايدة . ومن هذه الأزمة سوف ينبثق العامل التاريخي للتغيير الثوري . ولن يكون مماثلاً لأي من العوامل

التقليدية . على أن ما يميزها هو « النفي المحدد الحاسم » للنظام القائم ، وألا تكون ملوثة بالحاجات والمصالح الاستقلالية . وبهذا فهي تعبر عن قيم إنسانية مختلفة اختلافاً جوهرياً عن القيم السائدة . انها الانقطاع الحاسم في استمرار السيطرة والقطيعة معها . انها الاختلاف النوعي للاشتراكية كشكل جديد وطريق جديد للحياة ، وليس مجرد تطور عقلاني لقوى الانتاج . انها توجيه جديد للتقدم نحو إنهاء الصراع في الوجود ، وليس مجرد إنهاء للفقر والمشقة . انها إعادة بناء البيئة الاجتماعية والطبيعية ككون سلامي ، مهدأ ، جميل . إعادة تقييم كامل للقيم ، وتحول في الحاجات والأهداف. وهذا ما يتضمن تغيراً آخر في مفهوم الثورة ، إنه الانقطاع عن استمرار الجهاز التكنيكي للانتاجية ، لأن هذا الاستمرار يمكن أن يكون رباطاً مصيرياً بين الرأسمالية والاشتراكية ، لأن هذا الجهاز قد أصبح في هيكله ذاته وفي مداه ، جهازاً للسيطرة والتحكم . على أن قطع هذا الرباط لا يعني التراجع عن التقدم التكنيكي ، وانما يعني إعادة بناء هذا الجهاز في توافق مع احتياجات الناس الأحرار واستقلالهم الذاتي . ان هذا الاستقلال الذاتي يستلزم لامركزية في جهاز التحكم العقلي،تقوم على قاعدة صغيرة . وهي قاعدة صغيرة لأنها لم تعد تتضخم باحتياجات الاستغلال والتوسع العدواني ، والتنافس ، انما تقوم على التضامن والتعاون . وفي ضوء هذا، من الطبيعي أن تتألف قوى المعارضة والثورة من المثقفين ومن الطلبة خاصة ، ومن الجماعات النشطة سياسياً في الطبقة العاملة،فضلاً عن سكان الجيتو ومدن الصفيح والملونين والعاطلين . ان هذه القوى تقف :

١ — ضد أغلبية السكان المندمجين بما فيهم « المنتجون المباشرون » .

٢ — وضد مجتمع يعمل بكفاءة ، مجتمع ناجح ومزدهر ، لا هو في الوضع الثوري ، ولا هو في الوضع السابق على الثورة .

ومهمة المعارضة هي بالدقة مهمة تمهيدية ، هي التنوير بالنظرية ،

والممارسة، وتطوير الكادرات والخلايا للنضال ضد البناء الشامل للرأسمالية[1].

هذا هو المفهوم الجديد للثورة وقواها وطريقها ومنهجها عند ماركيوز. وهو مفهوم يخرج بالفعل عن المفهوم الماركسي، باعتراف ماركيوز نفسه وبواقع عناصره كذلك. ونستطيع أن نلخص هذه العناصر في النقاط الثلاث الآتية:

١ – انها ثورة رفض شامل للنظام التكنولوجي الراهن عامة.

٢ – انها ثورة من أجل إقامة حضارة جديدة تماماً في البنية الاجتماعية والنفسية للأفراد.

٣ – انها لا تستند الى الطبقات الثورية التقليدية (الطبقة العاملة) وانما تستند الى الفئات الهامشية في المجتمع في تضامن مع الحركات الثورية في العالم الثالث.

على ان كل عنصر من هذه العناصر يحتاج الى مزيد من التعمق النقدي لبيان حقيقته. ولهذا قد نستفيد مما كتبه ماركيوز في كتبه الأخرى وخاصة في كتابه «نحو التحرير».

١ – الرفض العظيم: الرفض العظيم أو الرفض الشامل، هو الشعار الأساسي لفلسفة ماركيوز، ونقطة البداية في دعوته التحررية. وهو رفض شامل للعقلانية التكنولوجية الراهنة، سواء في المجتمع الاشتراكي أو المجتمع الرأسمالي، وسواء في المجال الانتاجي أو المجال الثقافي[2]. «إن نزع[3] السمو الفني عن الثقافة – كما يقول ماركيوز – بالغاً ما بلغ من الفوضى والفظاظة والتهريج، (يعد[4]) عنصراً جوهرياً من عناصر القوى السياسية

---

١ المرجع السابق ص ٤٨١ – ٤٨٢.

٢ راجع رده على Perroux في المرجع السابق ذكره وكذلك «نحو التحرير» ص ٥٠ – ٥١.

٣ نحو التحرير: ص ٨٤.

٤ الإضافة من عندنا.

الجديدة : قوى تخريبية في هذا الدور من الانتقال » . انها اذن الدعوة الى الانقطاع المطلق ، والنفي المطلق لكــل ما هو قائم . وماركيوز لا يقدم تصوراً محدداً للأشكال الجديدة التي يبشر بها . إن الرفض والنفي المطلقين عنده هو سبيل لخلق النقيض الجديد .

ولا شك أن النظام الرأسمالي لا بد من رفضه ، هذه ضرورة تاريخية للتحرر والتقدم . ولكن الرفض لا يعني التهديم والانقطاع، لا يعني الرفض المطلق . ذلك لأنه في داخل النظام الرأسمالي نفسه ما يمكن تنميته ومواصلته لمصلحة التحرر والتقــدم . ان الرفض هو رفض للنظام كشكل للسيطرة والاستغلال والعمل المغترب والتبذير والعدوان ، ولكن دون فقدان لما حققه الانسان برغم هذا النظام وفضله من مكتسبات وانتصارات علمية واقتصادية وثقافية وتنظيمية . إن الثورة ليست رفضاً مطلقاً شاملاً ، بل هي استمرار خلاّق للتطور البشري . هي نفي ورفض للتخلف ، وتخطّيه وتجاوزه إلى التقدم ، وهي تنمية واعية لكل ما في البناء المتخلف نفسه من طاقات واعدة . فالطبقة العاملة في النظام الرأسمالي — على سبيل المثال — قد استطاعت برغم « الديمقراطية الزائفة » في هذا النظام أن تحقق كثيراً من المكاسب لنفسها . وليس من الثورة في شيء أن تتخلى الطبقة العاملة عن مكاسبها ، من حقول وحريات ، حتى لو كانت هذه المكاسب محدودة بحدود النظام الرأسمالي . وانما عليها بالنضال الواعي المتصل بالمعارك الطبيعية (لا بالرفض المطلق) أن تنمي وعيها وأن تضاعف من مكاسبها، وأن تقوي من تنظيمهــا الاقتصادي والسياسي المستقل ، وأن تعمق من تحالفاتها الاجتماعية،حتى تتمكن من تحقيق التغيير الثوري في البنية الاجتماعية، وإقامة مجتمعها الاشتراكي الجديد . ولقد تحقق في المجتمع الرأسمالي مستويات متنوعة من التقدم العلمي والتكنولوجي والثقافي هي امتداد لتراث إنساني تاريخي ، ليس من الثورة رفض هذا التقدم والتنكر لهذا التراث ، وإنما الحفاظ على أفضل ما فيه ، وتنميته والنضال من أجل توجيهه لخدمة

التحرر والتقدم .

إن الرفض العظيم عند ماركيوز ليس إلا تخريباً للمنجزات البشرية ، وانقطاعاً عن المسيرة التاريخية للإنسان . ولهذا فإن ماركيوز نفسه يطلق على قوى التحرر والثورة في فلسفته اسم القوى المخربة[1] . حقاً إن العمليات التخريبية ومواقف التمرد والعصيان ، قد تكون بعض جوانب تمهيدية أو جزئية من العمل الثوري ، ولكنها لا تشكل خطته العامة واستراتيجيته الشاملة ، وخاصة داخل الأنظمة الاجتماعية المستقرة نسبياً .

إن الرفض العظيم الذي يقول به ماركيوز انما ينبع من يأس من الثورة ، لا من اقتدار عليها ، ينبع من الطبيعة الضعيفة للقوى الهامشية التي حددها كأداة لتحقيق الثورة . والحقيقة أن هذا الرفض العظيم ليس في منهجه رفضاً عملياً وتطبيقياً للنظام الرأسمالي ، وانما هو شكل من أشكال التخلي عن النضال الاجتماعي المنظم ، عن الصراع الطبقي في نسيج المجتمع نفسه . هو قطيعة مع الواقع ، وانقطاع عن العملية الاجتماعية ، وعزلة عن الأغلبية وعن الأبنية القائمة ، بل هو عجز عن المشاركة في التغيير الهيكلي الموضوعي لهذه الأبنية ، وفي إقامة البناء الاجتماعي الجديد ، وهو رفض يفضي في الحقيقة إلى دعم النظام القائم لا إلى تغييره والثورة عليه .

وبرغم أن ماركيوز يركز في رفضه العظيم على النظام الرأسمالي فإنه في إطار نظريته العامة ، يدعو كذلك إلى « الرفض العظيم » للنظام الاشتراكي القائم ، برغم اعترافه العابر الشكلي – كما أشرنا من قبل – بالاختلاف الجوهري بين النظامين . إن رفضه العظيم هو رفض للعقلانية التكنولوجية عامة في كلا النظامين . وهو بهذا رفض مطلق لمنجزات ثورية إنسانية ، لا يبرره أي تحفظ أو نقد لما يعتورها من نقص في التطبيق . انه

---

[1] انظر الفصل الثالث من كتابه « نحو التحرير » .

رفض لأعظم الظواهر في عصرنا الراهن وهو النظام الاشتراكي الذي يشكل قوة النقيض الأساسية للنظام الرأسمالي . ان هـذا الرفض يخرج ماركيوز من حدود النقد الايجابي الذي يساند هذا الانجاز الانساني الثوري، ويعمل على تطويره وتقدمه وانتصاره بل يدفع بماركيوز الى موقف العداء السافر له ، مهما غطّى هذا العداء برفض مماثل للنظام الرأسمالي .

إن الرفض المطلق عند ماركيوز ليس اذن دعوة الى عمل ثوري ، بل هو في جوهره دعوة الى التخلي عن العمل الثوري ، انه ليس رفضاً للفقر والتعاسة والاستغلال والقمع في المجتمع الرأسمالي ، بل هو رفض للوفرة التي يزعم ماركيوز تحققها في هذا المجتمع . وهو رفض للمنجزات العلمية والتكنولوجية فيه . وهو في الوقت نفسه رفض لمنجزات الثورة الاشتراكية العالمية ، مهما سلمنا بنواقص فيها . انه موضوعياً – على الأقل – رفض للثورة ، بل عداء لها باسم الثورة نفسها .

وهكذا يصل ماركيوز بهيجليته المتطرفة ، الى ذات الموقف الذي وقفه هيجل من الدولة البروسية، إن تأييد هيجل لهذه الدولة هو نفسه موضوعياً رفض ماركيوز للدولة التكنولوجية المعاصرة . وجهـان متناقضان لعُمْلة تجريدية واحدة . القبول التجريدي المطلق سواء بسواء كالرفض التجريدي المطلق ، هو تجمّد عن الرؤية الثورية وانحراف عنها .

على أن الرفض التجريدي المطلق عند ماركيوز ، يطل بنا على عالم جديد يحاول أن يقيمه ، ما أجدرنا كذلك أن نتأمله .

٢ – من أجل ثورة جمالية شبقية : إن هدف الرفض العظيم هو تحرير الانسان من العقلانية التكنولوجية المسيطرة ، من مجتمع الاستقلال والقمع والصراع الدموي ، وإقامة عالم سلاميّ مهدّأ جميل ، يتحرر فيه إيروس من طغيان اللوغوس ويتحقق فيه بناء انسان جديد تماماً ، سواء في إدراكه أو في علمه أو في لغته أو في حساسيته الجمالية . عالم جديد ، يصبح فيه

عالم الجمال قوة انتاجية [1] اجتماعية ويتحقق فيه تغيير جذري لا في البنية الاجتماعية فحسب ، بل في البنية الغريزية نفسها ، ينتهي به عصر الجماهير ، ويتألق الأفراد الأحرار ، ينتهي به عصر سيادة العقل ويتألق الخيال . يتحـرر فيه الانسان من الجنسية التناسلية ، والجنسية الأحادية ، والجنسية الموضعية ، وتعود له عرامته الشبقية ، بل تنتظم جسده كله . وتصبـح حياته غائية بغير غاية ، وقانونية بغير قانون ، يصبح حريـة محضة وسعادة محضة ، تصبح مجرد لعب حر وزهور .

ولعل ماركيوز يؤكد تارة في بعض فقرات من كتبه ، انه لا يستبعد العقل نهائياً ، وانما يدعو الى عقلانية جديدة ، أو يؤكد تارة أخرى في رده على Perroux على انه انما يجعل العقل في خدمة إيروس بدلاً من أن يكون إيروس في خدمة العقل ، على انه في الحقيقة يستشرف رؤيا انسانية لا يشكل العقل قيمة عليا فيها ، رؤيا انسانية ينقطع بها الانسان عن كل هياكل حياته السابقة الإدراكية واللغوية والذوقية والجمالية ، والبيولوجية ، وتتحقق له « حساسية جديدة » و « ذات تاريخية جديدة » .

والحقيقة ان اهتمام ماركيوز بملامح هذه الحساسية وهذه الذات الجديدة ، أكثر من اهتمامه بملامح الواقع الاجتماعي التاريخي الجديد. انه يرفض الواقع الاجتماعي الراهن « رفضاً عظيماً » . ومن هذا الرفض ، تتفجر الذوات والحساسيات الجديدة ، في عالم سلامي مهدأ ذي طبيعة جمالية شبقية .

وانها ليوتوبيا جميلة بغـير شك ، أن تتحقق للإنسان حياة يسودها السلام والمتعة والجمال والحرية . وهذا هدف انسانـي عزيز . على انها صورة مثالية خالصة تكاد تحصر الطبيعة الانسانية في بعد واحد ، هو البعد الجمالي الشبقي — لسنا نرد على ماركيوز بما رد به عليه Perroux [2] بأن

١ نحو التحرير ص ٥١ — ٥٢ .
٢ Perroux المرجع السابق ذكره صفحات ٩٩ — ١٠٠ — ١١٩ .

عالم الانسان لن يكون أبداً هذا العالم السلامي المهدّأ بصورة مطلقة ، فستظل حياة الانسان أبداً مرتعشة بالتوترات والتناقضات الخصبة حتى بعد أن تزول كل الصراعات السياسية والطبقية عامة ويسود السلام العالمي والاجتماعي . ولن نتساءل مع إنتاير[1] حول ما اذا كانت هذه الدعوة الى الشبقية الجنسية الشاملة للجسد كله هي نوع من « العشق الجسدي » Corpophilia والجنوح الى الصادية ؟

وانما نكتفي بالقول بأن هدف التحرير الانساني والثورة الانسانية ليس تغليباً للوغوس على إيروس ، أو للإيروس على اللوغوس وليس تحقيقاً لذات جمالية شبقية فحسب ، وليس إقامة لجزر فردية منعزلة لا يربطها رباط اجتماعي أو أخلاقي ، وإنما هو تحقيق للفرد الانساني الذي يتفتح كل طاقاته وملكاته ، في غير عزلة عن مجتمع يشارك في توجيهه لخدمة تفتحهم نفسه ، لتعميق سعادتهم وحريتهم وإنسانيتهم المشتركة . لن يزول العمل نهائياً ، وانما ستزول مشقته ، ويزول اغترابه . ولن يزول التنظيم العلمي للمجتمع ، وانما سيزول استغلاله ويزول سلطانه القمعي المركزي . وستحقق الوفرة ويسود السلام وتتوفر الحرية والسعادة . ولن يتوقف نضال الانسان ولن تتوقف توتراته من أجل مزيد من السيطرة على الحياة والطبيعة ، من أجل مزيد من الحرية والسعادة ، ولن ينقطع الانسان عن تراثه التاريخي الثقافي ، بل سيكون استمراراً خلاقاً لأفضل ما فيه . ولن تزول — أخيراً — القوانين الموضوعية في حياة الانسان الاجتماعية — كما يزعم ماركيوز — بل ستحقق فحسب سيطرة كاملة عليها لمصلحة التفتح الكامل للفرد الإنساني .

إن عالم ماركيوز ليس هو عالم الإنسان المتحرر حقاً ، السعيد حقاً ، وإنما هو عالم إنسان ذي بعد واحد ، بل عالم من الفوضى والضياع .

---

١ راجع Intyre المرجع السابق ذكره ص ٤٧ .

إنه حلم يقظة لبورجوازي صغير يعاني الحرمان في مجتمع قمعي دميم .

على أنه أياً كانت هذه الرؤية اليوتوبية التي يقدمها ماركيوز لعالم الغد المتحرر، فإننا نعود فنتساءل معه عن برنامجه الثوري وطبيعة القوى المناضلة من أجل تحقيقه .

٣ — قوى الثورة وبرنامجها : إن ماركيوز — كما رأينا من قبل — لا يعدّ الطبقة العاملة عامة قوة ثورية — حقاً انه يركّز على الطبقة العاملة الأمريكية بوجه خاص ، ويستثني أحياناً الطبقة العاملة الأوروبية ويقول انها ما تزال تحتفظ بإمكانيات ثورية . إلا أن تصوره للمجتمع التكنولوجي المعاصر يفضي بالضرورة الى تعميم حكمه على الطبقة العاملة الأوروبية كذلك . فمن غير الطبقة العاملة إذن يشكل القوة الأساسية للثورة ؟ إنها — كما رأينا قبل ذلك — القوى الهامشية في المجتمع ، سكان الجيتو ومدن الصفيح والملونون والمنبوذون والعاملون ، وأخيراً الشباب والطلبة ، وبعض مجاميع نشطة في الطبقة العاملة . ولم تكن هذه القوى جميعاً في كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » قوى ثورية ، فما كانت حركة الشباب والطلبة قد دخلت في حسابه الفكري بعد . ولعله بهذا كان منطقياً مع تحليله الفكري نفسه . فالقوى الثورية هي القوى الاجتماعية الخارجة عن إطار النظام الاجتماعي . ان بقية القوى الاجتماعية الأخرى مستوعبة ومندمجة في هذا النظام ، ولهذا فلا أمل للثورة عليه إلا من القوى الخارجة عنه وهي قوى المنبوذين والعاطلين والملونين وسكان الجيتو ومدن الصفيح (الذين لا أمل لهم) والذين لم يستوعبهم ولم يدمجهم النظام في إطار عملياته الانتاجية والاستهلاكية . إنهم — كما يقول ماركيوز[1] — قوى بدائية تخرق قواعد اللعبة . ولكن ما أن قامت حركة الشباب والطلبة حتى أضاف ماركيوز الشباب والطلبة الى بقية القوى الثورية ، دون أن يتبين ما في

١ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٢٦٧ .

هذا من تناقض مع وحـــدة تحليله الفكري للمجتمع الرأسمالي . فحركة الشباب والطلبة تناقض ما يزعمه من استيعاب واندماج لكل القوى الاجتماعية المشاركة في العملية الاجتماعية . وليس يعنينا هذا الآن ، فلقـد سبق أن عرضنا له من قبل ، انما المهم أن نوضح أن القوى الثورية عنـــده هي قوى غير متجانسة اجتماعياً . فليس يجمعها أساس طبقي واحد ، وإنمـا يجمعها كما يقول عمق الرفض وعمق المعارضة . انها على حد قوله « غير مزورة بأي أساس طبقي تقليدي وهي تتراءى كأنها عصيان سياسي وغريزي وأخلاقي دفعة واحدة[1] . وعلى حد تعبير دوبشكه – زعيم الشباب الألماني، وحامل لواء فلسفة ماركيوز – إن المرء ينبغي « أن يعارض معارضـــة شاملة ، لا باعتباره ممثلاً لطبقة وانما باعتباره ممثلاً لنوع ضد نظام يهدد بإبادة النوع »[2] وبرغم عدم التحديد الطبقي هذا ، فإننا نلاحظ أن أغلب القوى التي يحددها ماركيوز كقوى ثورية ، هي من الفئـات الصغيرة من البوجوازية ومن الفئات الدنيا من العمال ، وهم لا يمثلون الأغلبية الاجتماعية، وبرغم هـــذا فعليهم أن يتمردوا ضد الأغلبية المندمجة المستوعبة . إنهم في الحقيقة ليسوا قوى ثورية وإنما هم قوى ممهـــدة للثورة . ان مهمتهم كما يقول ماركيوز في تعليقه على حركة الشبـــاب والطلبة[3] ، فتح ثغرة في الوعي الزائف ، ان هذه الثغرة تستخدم كنقطة ارتكاز في مكان محدد، ولكن على تكاثر هذه الأماكن – مهما كانت صغيرة – تتوقف إمكانيـة تحويل العالم .

واذا كانت الثورة في الماركسية هي ثورة الأغلبية العاملة المستغلّة ضد الأقلية المالكة الاستغلاليـة ، فإن الثورة عند ماركيوز هـــي ثورة الأقلية

---

١ نحو التحرير ص ١٠٥ .

٢ Perroux المرجع السابق ذكره ص ١٤١ .

٣ Perroux المرجع السابق ذكره ص ١٩٠ .

(على اختلاف انتساباتها الطبقية) ضد الأغلبية الساحقة من السكان المالكين أو غير المالكين المستغلين أو الاستغلاليين[1] .

ولهذا فمن حق لوسيان جولدمان أن يقول بأن ماركيوز انما يسلم على الرغم منه بأن الثورة انمـــا تتحقق عن طريق « الصفوة التربوية »[1] أو الدكتاتورية التربوية منذ أفلاطون حتى روسو ، ويقول بأنها كانت الإجابة الشريفة الوحيدة ، إلا ان هذه الإجابة قد أصبحت باطلة اليوم ، « لأن معرفة الوسائل الجديدة بتوفير وجود انساني للجميع لم تعد وقفاً على نخبة ممتازة . فالحقائق معروضة جميعاً ، ويمكن للوعي الانساني أن يبلغها بدون أدنى شك[2] . ولكن ماركيوز برغم هذا ، وكما يلاحظ جولدمان[3] يقول ضمنياً بالدكتاتورية أو الصفوة التربوية، فالوعي بالحقائق قد أوقفته القوى القمعية في المجتمع بما تفرضه من استيعاب وإدماج شاملين . ولهذا لا يبقى إلا الدكتاتورية للفلاسفة القادرة على الخروج من هذا الاستيعاب والاندماج، والقادرة كذلك على الوعي بالحقائق . إن أقلية واعية إذن هي التي تحقق التغيير الثوري أو على الأقل تمهد له بتمردها ورفضها . انهـا إذن عودة الى نظرية الدكتاتورية التربوية .

ولا يقف ماركيوز عند القول بهذه القوى الهامشية، فضلاً عن الشباب والطلبة كقوى ثورية أو ممهدة للثورة ، بل انه يؤكد كذلك على انهـــا قوى غير منظّمة ، وينبغي أن ترفض أي تنظيم وخاصة التنظيم الحزبي اللينيني . انها « قوة بدائية تخرق قواعد اللعبة » ، ولا ينبغي أن تناضل

---

١ Intyre المرجع السابق ذكره ص ٩٠ .

٢ الحب والحضارة ص ٢٧٠ .

٣ ألا يتناقض هذا تناقضاً صارخاً مع ما يقوله ماركيوز من الاستيعاب الكامل للوعي البشري في إطار النظام التنكولوجي القمعي ؟

٤ L. Goldman المرجع السابق ذكره ص ٤٤ – ٥٥ .

ضد النظام البورجوازي بنموذج للتنظيم ينتسب الى هذا النظام . لا يجب أن نناضل ضد تنظيم بتنظيم آخر ، وانما نناضل ضد طراز من التنظيم بطراز آخر من التنظيم . وطراز التنظيم الآخر الذي يدعو اليه ماركيوز هو العنف ، مجرد العنف والرفض ، مجرد الرفض ، انه انتفاضات تقوم بها هذه الأقليات النشطة « المنبثقة في جوهرها من فئة الشبيبة المثقفة في الطبقات الوسطى وأهالي الأحياء الفقيرة ». ويغدو التحرير هكذا ، مستقلاً عن كل استراتيجية ، وكل تنظيم سياسي ، حاجة بيولوجية [1] وهي انتفاضات تتضمن « جانباً [2] مهماً من العفوية وحتى الفوضوية ». وبرغم ان ماركيوز يقول في كتابه « نهاية اليوتوبيا » بضرورة الإطاحة بجهاز الدولة القمعي، بضرورة قمع القامعين ، فإنه لا يحدد لنا كيف يتحقق هذا بدون أداة تنظيمية !

على ان ماركيوز لا يقف عند هذه الفئات الهامشية في المجتمعات الرأسمالية ، وعند الطلبة والشباب ، وعند انتفاضاتها غير المنظمة ، وانما يضم الى القوى الثورية في هذه المجتمعات جبهات التحرر الوطني في العالم الثالث .

فجبهات التحرر الوطني في رأيه هي وحدها التي تكافح اليوم كفاحاً ثورياً ، بل هو يعود فيؤكد ان اضطرابات الطلبة ليست ثورة ، ولكنها عامل في تغيير العالم « تتحول — يوماً ما — الى قوة ثورية بل نضيف الى ذلك بأن « الطلبة ليسوا قوة ثورية وليسوا كذلك طليعة » [3] وبهذا فإن « المعارضة الطلابية ينبغي أن تنجح في أن تجعل العالم الثالث وممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة » [4] .

---

١ نحو التحرير ص ٨٨ — ٨٩ .
٢ المرجع السابق ص ١٦٣ .
٣ نهاية اليوتوبيا عن Perroux المرجع السابق ذكره ص ١٧٩ — ١٨٠ .
٤ المرجع السابق ص ١٨٢ .

والملاحظ انه ينتقل في هذه الكلمات التي ترد في كتابه «نهاية اليوتوبيا» عن مواقعه السابقة في كتابه « نحو التحرير » الذي صدر قبل « نهاية اليوتوبيا » . والحقيقة أن ماركيوز لم يتبين هذه القيمة الثورية لحركات التحرر في العالم الثالث إلا متأخراً .

على أن مفهوم العالم الثالث وثورته عند ماركيوز شعار غامض كما يلاحظ[1] بيرو . فالعالم الثالث يضم بلاداً تختلف في طبيعتها ومستوى تطورها الاقتصادي والاجتماعي ، وعلاقات القوى فيها . ان ماركيوز يعالج العالم الثالث ككتلة متسقة شاملة دون تمييز ، جرياً على طريقته الاطلاقية المجردة جاعلاً منه الحركة الثورية الوحيدة في العالم ، والقاعدة الثورية لحركة الرفض والتمرد في البلاد الصناعية المتقدمة ، ومقيماً بين الحركتين تضامناً ضرورياً لنجاح كليهما . وهو في الوقت نفسه يحذّر من التطور داخل بلدان العالم الثالث على نحو النمط التكنولوجي الذي يتحقق في البلاد الصناعية المتقدمة الاشتراكية منها والرأسمالية على السواء ، ويرى ضرورة أن تنمي بلدان العالم الثالث لنفسها مساراً آخر جديداً ، بعيداً عن التكنولوجية البيروقراطية في كليهما . وهو هنا يحاول أن يستفيد استفادة متعجلة — في الحقيقة — من كتاب « معذبو الأرض » لفرانز فانون . حسناً . ونتساءل مع ماركيوز كيف السبيل الى ذلك ، الى تطوير بلدان العالم الثالث في مسار خاص بعيد عن التكنولوجية البيروقراطية في كلا النظامين الاشتراكي والرأسمالي ؟ ويجيب ماركيوز إجابة بالغة التشاؤم والجمود . إنه يقول ان الثورة في بلدان العالم الثالث يتوجب عليها « عند إلغائها الاستغلال المادي والعقلي أن تقيم الشروط لتطور جديد ، (و) لا يمكن تصور (هذه الثورة) إلا بصعوبة في شكل عفوي » . ثم لا يلبث أن يضيف «وأكثر من ذلك لا يمكن أن يوجد شكل من التقدم متلائم مع طبيعة البلاد إلا

---

١ المرجع السابق ص ١٨٣ .

إذا حدث تغير في سياسة الكتلتين الصناعيتين الكبيرتين اللتين تصنعان العالم اليوم بالصورة التي تشاءان .. وأعني بهذا التغير ، التخلي عن الاستعمار الجديد بمختلف أشكاله . وليس هناك في الوقت الحاضر أي بارقة أمل تسمح لنا بتوقع تغير كهذا »[1] .

ماذا يعني هذا يا سيد ماركيوز ؟ معناه ببساطة انه لا أمل في تقدم ..ـفل في بلدان العالم الثالث ، بل لا أمل في تقدم على الإطلاق ، لأن هذا التقدم يتوقف على سياسة الكتلتين الاشتراكية والرأسمالية، ولكن هذه السياسة تتسم بأنها استعمار جديد بمختلف أشكاله . ولا أمل في تغيير هذه السياسة في الوقت الراهن . واذا كان ماركيوز قد جعل من الحركة الثورية في بلدان العالم الثالث قاعدة حركة المعارضة في البلاد الصناعية المتقدمة ، فإن معنى هذا انه لا أمل كذلك في حركة المعارضة . بل لا أمل في الثورة عامة . انها طريق مسدود .

وهكذا ، كانت إعادة النظر في المفهوم الماركسي للثورة ، ليست تعديلاً أو تطويراً أو تجديداً خلاقاً لهذا المفهوم ، بل كانت إعادة نظر في الثورة نفسها .

إن ماركيوز لم يضع الأنظمة الاشتراكية على نفس مستوى الأنظمة الرأسمالية ، من حيث سيادة التنظيم التكنولوجي البيروقراطي القمعي في كليهما فحسب ، بل سوى بين دورهما التاريخي في العالم المعاصر ، جعل منهما معاً استعماراً جديداً وإن اختلفت أشكاله . وهكذا انتقل من المماثلة في شكل التنظيم الاقتصادي والاجتماعي الى المماثلة في وظيفتها الاقتصادية والاجتماعية على المستوى العالمي . أين إذن ما يزعمه من فارق جوهري بين النظامين؟ انه بهذا يشكك في الدور الثوري الذي يقوم به النظام الاشتراكي

١ الإنسان ذو البعد الواحد ص ٨٣ .

العالمي اليوم ، وفي طليعته الاتحاد السوفيتي ، في النضال ضد الامبريالية وفي الحد من استغلاليتها وعدوانيتها على المستوى العالمي ، كما يشكك في عمق المساندة الثورية التي يقدمها النظام الاشتراكي عامة والاتحاد السوفيتي بوجه خاص لثورات التحرر الوطني ، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وهو بهذا ، يضرب استراتيجية التضامن الأممي بين القوى الاشتراكية والتحررية والديمقراطية في العالم. إن أممية النضال الماركسي ليست كما يزعم – في مقاله عن الثورة – أممية بين الطبقات العاملة فحسب، بل هي أممية نضال بين كل قوى الوطنية والاجتماعية المعادية للاستعمار والرأسمالية والعدوان. وحركات التحرر الوطني لم تعد – كما يزعم في مقاله هذا – القوة الرئيسية في الثورة العالمية ، أو القوة الثورية الوحيدة ، ولا تمثل التناقض الرئيسي في عالم اليوم في مواجهة الرأسمالية العالمية ، بل اندمجت مع قوى الثورة الاشتراكية العالمية ،التي تمثل التناقض الرئيسي في مواجهة الرأسمالية العالمية ، ولم تعد حركات التحرر الوطني مجرد حليف احتياطي للقوى الاشتراكية ، بل أصبحت عنصراً متكاملاً في جبهتها الثورية الاشتراكية العالمية . ذلك أن حركات التحرر الوطني ترتبط بالضرورة – في عالم اليوم – بالتقدم الاجتماعي ، نحو الاشتراكية ، إذ أصبحت معركتها من أجل الاستقلال الوطني – كما تنبأ لينين – في جوهرها معركة ضد الرأسمالية العالمية .

ان النتيجة الموضوعية لإعادة ماركيوز النظر في المفهوم الماركسي للثورة، هو تفكيك التضامن الأممي بين القوى الثورية في عالم اليوم ، الذي هو الضمان الوحيد والأكيد لانتصارها . وفضلاً عن هذا وبرغم أنه في مقاله عن « إعادة النظر في مفهوم الثورة » قد ركز على عناصر الثورة في النظام الرأسمالي ، إلا أنه يتضمن كذلك الثورة على النظام الاشتراكي لأنها ثورة على النظام التكنولوجي القمعي عامة الذي يتماثل – عند ماركيوز – في كلا النظامين. وعلى حد قوله في « نحو التحرير »[1] تعليقاً على حركة

1 نحو التحرير ص ٤٦ .

الشباب والطلبة في فرنسا ٦٨ «لقد أصبحت الحساسية الجديدة قوة سياسية، تتجاوز التخوم بين الاشتراكيين والرأسماليين» .

هل هذه هي إعادة نظر أو إعادة اختيار للمفهوم الماركسي للثورة ؟ لا ! إنها في الحقيقـــة — كما ذكرت من قبل — إعادة نظر في الثورة نفسها ومحاولة إجهاضها .

ولنتأمل خريطة الثورة كما يتصورها ماركيوز لنتبين هذه الحقيقة .

- إن النظام الرأسمالي في البلاد الصناعية المتقدمة نظام متماسك مستقر، يستوعب الأغلبية الساحقة من سكانه ، ويسيطر عليهم بعقلانيتـــه التكنولوجية وتلبية لحاجتهم التي يفرضهـــا عليهم بالوفرة والإعلام والتكييف المذهبي العقائدي .
- إن النظام الاشتراكي عامة ، والسوفيتي بوجه خـــاص ، تسوده نفس العقلانية التكنولوجية القمعية التي تسود النظام الرأسمالي وهو يسعى في ظل سياسة التعايش السلمي إلى ملاحقة التقدم في البـــلاد الرأسمالية على حساب حرية الانسان وسعادته .
- إن النظامين الاشتراكي والرأسمالي ، أشكال مختلفة لاستعمار جديـــد يسعى لفرض إرادته على عالم اليوم .
- إن الطبقة العاملة في البلاد الرأسمالية عامة وفي أمريكا بوجه خاص لم تعد طبقة ثورية، بل أصبحت طبقة مضادة للثورة نتيجة لاستيعابها واندماجها في النظام الرأسمالي السائد .
- إن الطبقة العاملة في البلاد الاشتراكية عامة ، وفي الاتحاد السوفيتي بوجه خاص ، لا تشارك في النظام الاجتماعي السائد ، ولا تلعب دوراً إيجابياً في تغييره في الاتجاه الاشتراكي الصحيح نتيجة لما تفرضه عليها البيروقراطية القمعية من أفكار وقيم احتفاظاً وتمسكاً بسيطرتها.
- إن المنبوذين والملونين والعاطلين وسكان الجيتو ومـــدن الصفيح ،

فضلاً عن الطلبة والشباب والمجاميع النشطة سياسياً في الطبقة العاملة، هي قوى الرفض في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولكنها ليست قوى ثورية وإنما هي ممهدة للثورة .

• إن طريقها الثوري لا ينبغي أن يخضع لاستراتيجية محددة أو لتنظيم محدد .

• إن القاعدة الثورية لهذه القوى الرافضة في البلاد الصناعية التقدمية هي الحركات الثورية في بلدان العالم الثالث .

• على أن هـذه الحركات الثورية في بلدان العالم الثـالث يتوقف نجاحها على موقف الكتلتين الكبيرتين منها ، وهو موقف لا أمـل فيه في الوقت الحاضر ، لأن الكتلتين تمارسان أشكالاً مختلفـة من الاستعمار الجديد .

هـذه هي الخريطة الثورية للعالم المعاصر في منظور مـاركيوز ، وهي خريطة سوداء لا منفذ فيها لضوء ، اللهم إلا الدعوة الفوضوية التخريبية إلى الرفض العظيم ، وإلا اليوتوبيا الحالمة بعالم جمالي شبقي جديد .

ولهذا فعندما يقول ماركيوز في رده على بيرو[1] بأن « أملي أن نواصل – من مواقع مختلفة ومسلحين بأسلحة مختلفة – محاربة الوحش » ، أتساءل جاداً أي وحش يدعو ماركيوز الى محاربته ؟ هل هو الاستعمار والاستغلال والتخلف والفقر والحرب والعدوانية ، أم هو التضامن الأممي الثوري من أجل التحرر والتقدم والاشتراكية والسلام !

عذراً ، لعلي قد غاليت في الحكم على فلسفة ماركيوز . ولكـن ماذا تعني في النهاية هذه العناصر لفلسفته إلا :

– طمس الصراع الطبقي على المستوى المحلي والعالمي .

---

١ Perroux المرجع السابق ذكره ص ٢٠٧ .

— التسوية بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي والتعمية بهذا على جوهر الصراع في عصرنا ، والتشكيك في وحدة التضامن الأممي بين قوى التحرر والاشتراكية والسلام في العالم .

— التشكيك في الطاقة الثورية للطبقة العاملة ودورها التاريخي في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة .

— تشكيك ثورات التحرر الوطني في حليفها التاريخي والطبيعي الذي يتمثل في النظام الاشتراكي العالمي عامة وفي الاتحاد السوفيتي بوجه خاص .

— إهدار الإيديولوجية كأساس للتقدم الاجتماعي ، واعتبار التكنولوجيا وحدها سبيلاً الى هذا التقدم ، فضلاً عن تصويرها بصورة قمعية مطلقة سواء في النظام الاشتراكي أو الرأسمالي ، بل في طبيعتها العقلانية ذاتها .

— قصر إمكانية الثورة على قوى هامشية أو غير أساسية في العملية الاجتماعية .

— تسفيه القيمة الثورية للتنظيم ، وقصر العمل الثوري على عمليات تمردية تخريبية ذات طابع عفوي وفوضوي .

— الدعوة الى تحقيق يوتوبيا مثالية يتضاءل فيها جانب العقل ويسودها الخيال والجنس ، بل والدعوة الى ممارستها كتمهيد ثوري لتحققها. « إن الغايات التي يمكن أن تكون نتيجة للثورة ، ينبغي أن تتحكم في نفس الانسان وسلوكه قبل الثورة »[1] .

— التعمية على القوانين الموضوعية للثورة سواء على المستوى المحلي أو العالمي ، وتغليب العوامل الذاتية وحدها وفي غير استبصار وسيطرة على هذه القوانين الموضوعية .

---

١ انظر ماركيوز في رده على بيرو ، المرجع المذكور ص ٢٠٥ .

أليست هذه في النهاية هي العناصر العامـة لفلسفة ماركيوز ؟ لست أنكر – كما ذكرت من قبل – أن بعض ما يقوله ماركيـوز صحيح من الناحية التفصيلية والجزئية . إلا أن الدلالة العامة لفلسفته هي انحراف كامل عن الفكر العلمي ودعوة جهيرة الى بلبلة فكرية ، بل إلى فوضى مطلقة فضلاً عن نظرتها الى الانسان باعتباره ذا بعد واحد ، هـو البعد الطبيعي البيولوجي الجنسي .

ولا أدري أي حكم نرتضيه – في ضوء هذا كله لفلسفة ماركيوز – هل نكتفي بأن نقول مع بيرو[1] « إنها فلسفة البورجوازي الصغير القلق ». أم نقول انها الى جانب هذا تتضمن جانباً كبيراً من سوء القصد والتواطؤ المبيّت ، وخاصة إذا تذكرنا أن كتاباً من كتبه قد خرج مبـاشرة من ترسانة الأسلحة الأمريكية الفكرية،وأن فترة من حياته قد كرسها لخدمة المخابرات الأمريكية ؟ ألا نتبين في فلسفة ماركيوز نفس الوظيفة التي تبينها هو نفسه في فلسفة كونت الوضعية ؟ فالفلسفة الوضعية على حد قوله : « هي السلاح الوحيد القادر على محاربة القوى الفوضوية للمبادىء الثورية الخالصة وهي وحدها التي يمكن أن تنجح في امتصاص النظرية الثوريـة الشائعة »[2] . أليست هذه كذلك – وبكلمات ماركيوز – هي الوظيفة التي تؤديها فلسفته ؟!

مهما يكن من أمر ، فإن فلسفة ماركيوز هي دعوة للثورة الإنسانيـة المعاصرة إلى طريق مسدود،ولو تم الاقتناع « بفلسفة ماركيوز على نطاق واسع – على حـد تعبير انتاير[3] – لأصبحت عقبـة في وجه أي تقدم

---

١ Perroux المرجع السابق ذكره ص ١٠٣ . هذا علماً بأن بيرو يكاد لا يختلف مع ماركيوز كثيراً في موقفه من تحليل النظام الرأسمالي أو النظام السوفيتي .

٢ العقل والثورة : الترجمة العربية ص ٣٣١ – راجع كذلك مقال مجاهد عبد المنعم مجاهد بعنوان هربارت ماركيوز .

٣ Intyre المرجع السابق ذكره ص ٥٠ .

وتحرير عقلي » .

ولقد ترجمت أغلب كتب ماركيوز الى لغتنا العربية ، وأخذت تتحرك بين شبابنا ومفكرينا ، بل وجدت من يتحمس لها ويتبناها . ولهذا فهي لم تعد – للأسف – بعيدة عن ثورتنا العربية . ولعل هذا يستحق منـــا كلمة أخيرة .

الفَصْلُ السَّابع

ماركيوز ... والثورة العربية

قال لي صديق عربي مثقف في لحظــة من لحظات الإرهاق النفسي والفكري : لا أمل يا صديقي ... الطريق مسدود أمام حرية الإنسان . إن السلطة جاثمة عــلى كل شيء ، جاثمة في كل مكان . والسلطة هي السلطة ، أياً كانت طبيعتها ، وأياً كانت فلسفتها . إنها سلطــة تفرض على الانسان حدود وعيه ، حدود انطلاقه ، حدود سعادته . إنها بمـا تملك اليوم من وسائل اتصال جماهيرية ، وتوجيه ثقافي ، تستطيع أن تحيط الانسان بسجن كبير لا يبصر مدى سماكة حوائطه . بل انها تحيط معصمه وفكره وقلبه بقيود لا يستشعر وجودها ، ولا يحس باختناقه بها . لا أمل يا صديقي في نضال ، ولا سبيل الى حرية . وليس أمامنا إلا أن نعيش، أن نتلاءم ، أن نعتصر أفضل ما يتاح لنا اعتصاره من هذه اللعبة البالغة السوء المفروضة على وعينا وضمائرنا .

ولم أكن أعرف – في الحقيقة – ما إذا كان صديقي قد قرأ ماركيوز، أو لم يقرأه ، ولكني أحسست في كلماته أصداء من كتابات ماركيوز . وقلت له : هل تخلى الانسان يا صديقي عن صناعة مصيره ، عـن أن

يفكر لنفسه وللآخرين ؟ هل يتوقف عن أن يفكر بحرية ، وأن يحب بحرية ،وأن يبدع بحرية وأن يناضل بحرية رغم القيود المفروضة على الحرية ؟ هل يتوقف الانسان عن أن يكون إنساناً ؟ هل سقط نهائيـاً صريعاً في قبضة وحش غامض،لا يملك لنفسه فكاكاً منه ؟ دعنا ببساطة نستقرىء معاً ، صور الاحتجاج والرفض الباسل ، والنضال والاستشهاد العظيم في عالم اليوم ، بل خطوات الانتصار في طريق التحرر والتقـدم والسلام . وكانت خاتمة ...دنا الفكري ، رؤيا باهرة لشعلة أمل وانتصار تتوهج في يـد الانسان برغم كل ما يعانيه ، رؤيا باهرة لطريق صاعد برغم كل ما يواجهه من عقبات .

وفي نهاية حوارنا الطويل ، سألته : هل قرأت ماركيوز ؟ فـأجابني ببساطة : نعم . والغريب أنني ما خرجت منه بغير مـا بدأت به حديثي معك . فقلت له : ولكنه يدعو الى التمرد والرفض . وابتسم صـديقي قائلاً : الحقيقة أن دعوته الى الرفض ، تكاد تعكس في النفس دعـوة الى الخنوع والاستسلام .

وهذا حق ، فعندما يقدم ماركيوز هذه الصورة الشاملة المطلقة لعمق الاستيعاب الذي تفرضه السلطة التكنولوجية في عصرنا ، على وعي الإنسان ومشاعره لا يستنفر قوى النضال ، بقدر ما يثبطها ويملؤها برمـاد اليأس والاستسلام .

وفي لقاء آخر مع صديق عربي آخر ، ما كنت أشك أبداً في وعيه العلمي ، وجسارته النضالية ، كان حديثنا عن فلسفة ماركيوز . وفجأة اندفع صديقي فيما يشبه الاسترسال في حلم يقظة قائلاً : نظريات ومبادىء وصراع حول نظريات ومبادىء ... ماذا يعنيني هذا في النهايـة ؟ أين أنا من كل هذا ... أنا ... أنا . ماذا يعنيني أنا من الصراع الدائر في عصرنا باسم هذه النظرية أو تلك ، باسم هـذا المبدأ أو ذاك ؟ أريد يا صديقي أن أعيش . أتفهمني ، أعيش ، استمتع بحياتي ، أن يتوفر لي

كل أسباب السعادة والثقة . إنني كما تعرف اختلف تماماً – عقلياً وعاطفياً – مع النظام الرأسمالي السائـد في أمريكا ، وأكره الاستغلال والاستعمار ، ولكني أصارحك .. إذا كانت الحياة في أمريكا توفر لي أن أعيش مستمتعاً بحياة الوفرة والسعادة فرحباً بها ، دون أن يعنيني في شيء طبيعة نظامها .

ومرة أخرى ، أحسست كـأنني أستمع إلى ثمرة من ثمرات فلسفة ماركيوز في وجدان عربي. إن الصورة التي يقدمها ماركيوز لمجتمع الوفرة في البلاد الرأسماليـة لا تستثير عند بعض مثقفينا تمرداً على هذه الوفرة (المزعومة) المفروضة على حساب حرية الإنسان ، وقد لا تستثير يأساً من القدرة على التمرد عليها ، وإنما تستثير حنيناً غلاباً إليهـا . ان عالم التخلف والحرمان الحضاري الذي تعيشه مجتمعاتنا العربية ، لا يحفل بمـا تتضمنه هذه الوفرة (المزعومة) من قمع أو استغلال أو إفقار نفسي أو عقلي . أشكال وألوان من السلع الاستهلاكية ، أشكال وألوان من وسائل الراحة وأساليب الاستمتاع بالحياة . هل تنقصها الحرية ... أي حرية ... وأين فيما نحن نعانيه من تخلف وفاقة وحرمان من الحياة نفسها ، فضلاً عن الحرية إذا كانت السعادة ثمناً لفقداننا حرية لا نعرفها ولا نتذوقها ، ولا نستشعر فقدانها إذا فقدناها ، فرحباً بها . إن استمتاعنـا بالحياة هو معنى حريتنا !

أليست هذه ثمرات النبت الماركيوزي في وجدان عربي آخر .

وليس حديث صديقي هذا بمختلف عن حديث صديقي الأول . وان اختلفت بدايتها . على أن حديثها – في الحقيقة – لا يصدر عن شخصيتها فحسب ، ولا يصدر عن لحظة إرهـاق نفسي أو فكري فحسب ، وإنما يكاد يعبر عن ظاهرة فكرية بل اجتماعية ، تستشري في مجتمعنا العربي.

وليست المسألة بالقطع مجرد تأثير فكري بفلسفة ماركيوز ، حقاً إن ماركيوز عندما يصور المجتمع الرأسمالي الأمريكي المعاصر بأنه مجتمع الوفرة،

وبرغم دعوته إلى رفضه والتمرد عليه لما تتضمنه هـذه الوفرة من سلب لحرية الانسان باسم تلبية حاجاته الزائفة ، انما يستثير في وجدان أبنـاء البلاد النامية عامة – بطريقة غير مباشرة – هذا التطلع الى مجتمع الوفرة في أمريكا ، أكثر مما يستثير الحذر منه أو التمرد عليه . على ان المسألة كما ذكرت ، ليست مسألة تأثير فلسفة ماركيوز ، فما أكثر ما تمتـلىء عقولهم ونفوسهم بأشواق هذا التطلع دون أن يقرأوا شيئـاً لماركيوز أو يعرفوا شيئاً عنه – ذلك انها ظاهرة فكرية ، قد أخـذت تستشري في بلادنا العربية ، بل هي ليست مجرد ظاهرة فكرية معلّقة بل انها تنبت من جذور سياسية واقتصادية واجتماعية في مجتمعاتنا العربية عامـة ، على اختلاف نظمها وأوضاعها ، ولكنها تستشري بوجـه خاص ، في هذه المجتمعات العربية التي لم تقم فيها بعد قاعدة اقتصادية انتاجية ، وبرغم هذا يتوفر لها مستوى عال من الدخل نتيجة لوجود البترول في أرضها . (كما في أغلبية بلدان شبه الجزيرة العربية) أو لسيادة طابع الترانزيت والخدمات على اقتصادياتها (كما هو الحال في لبنان) . إن هذا الدخل لا يتوفر نتيجة لانتاجية اجتماعية ، ولا يتوجه الى تأسيس صناعة انتاجية ، أو الى تحقيق تغيير جذري تقدمي في البنية الاجتماعية ، وانما يتوجه أساساً الى البذخ الاستهلاكي . وهكذا نلتقي على أرض العشائرية ، والاقطاعية والطائفية والتخلف الاجتماعي بأرقى مظاهر التحضر المعاصر في مجال الاستهلاك الفردي . آخر طراز للسيارات ، وأرقى وسائل التكييف، وأفخر الأثاثات والملابس والأزياء ، وأشد المتع رخاصةً ومجوناً .

على أن هذا لا يقتصر على هـذه البلاد فحسب ، بل يمتـد كذلك ويستشري في بلاد عربية أخرى كان معقوداً عليها الأمل ، وما زال في التعجيل بالتخطيط والتنمية لاقتصادها والتعجيل ببناء صناعتها الثقيلة والتعجيل بتطورها نحو الاشتراكية .

إن شارع الشواربي في القاهرة ، شارع مظلوم حقاً ، فهـو يحمل

أوزار ظاهرة تتجاوز هذا الشارع المحدود إلى أكثر من شارع ، وأكثر من أسلوب حياة ، وأكثر من منهج تفكير . إن روح الهرولة ، إلى مجتمع الاستهلاك ، والاستمتاع الرخيص والبذخ ، يستشري في مجتمعاتنا العربية التي ما تزال الأمية فيها تبلغ في متوسطها نسبة ٧٠٪ وقد تصل في بعض هذه المجتمعات إلى ٩٠٪ أو تزيد عن ذلك ، وما يزال فيها الفقر والاستغلال مظاهر جهيرة بشعة يندى لها جبين النصف الثاني من القرن العشرين ، وما تزال بقاع من أرضها ، وثروات من أرضها تحتلها وتتحكم فيها قوى استعمارية وصهيونية باغية ، ويتساقط من أجل تحريرها وتقدمها آلاف الشهداء .

بل تتسلل روح الاستهلاك والبذخ إلى الثقافة ، على أنحاء مختلفة ، إما في صورة ممارسة للاسفاف والابتذال والركاكة والفجاجة ، أو في صورة استعلاء واغتراب وعزلة أو في صور من الاحتجاج والتمرد والرفض التي يغشيّها الزخرف المتأنق ، أو الرمز المترف ، أو التجريد المتلفع بالسحاب والضباب .

ولا شك أن مما يضاعف روح الاستهلاك ما تعانيه معركة التحرر الوطني ضد الاحتلال الإسرائيلي هذه الأيام من تجمد وانحسار ، ينعكس بدوره على الوجدان الوطني والقومي ، ويكاد يسلبه وعيه وحماسه، ويدفعه، إلى البحث عن بديل زائف في هذا الاستغراق الضائع في المتع الرخيصة أو التطلع إلى راحة يائسة .

ولا شك كذلك أنه مما يضاعف روح الاستهلاك والبذخ ، بل روح الاستسلام والضياع والغربة ، ما تعانيه الأنظمة التقدمية العربية من تجمد وانحسار كذلك في مواقفها الايجابية سواء في مجال التصدي للاحتلال الاسرائيلي ، أو مجال التغيير الاجتماعي الجذري . إن القوى الليبرالية القديمة، فضلاً عن الفئات البورجوازية البيروقراطية الجديدة تتحالف ضد المد

الثوري العربي سواء على المستوى السياسي أو العسكري أو الاقتصادي أو الاجتماعي عامة .

إن الأنظمة التقدمية العربية لم تعد تلهم الوجدان العربي — كما كانت تلهمه من قبل — نموذجاً جديداً لمجتمع عربي جديد — لقد خفت بريق التطبيقات الاشتراكية سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية ، أو الناحية الديمقراطية ، فلم تستطع حتى اليوم أن تقود معركة التحرير الوطني للأرض العربية المحتلة ، قيادة متصاعدة مظفرة ، وأن تواجه الاحتلال الإسرائيلي بحسم واقتدار ، ولم تستطع أن تحقق تنمية اقتصادية معجّلة تقيم بها أساساً للتغيير الاقتصادي الجذري وتقضي بها على التخلف الاجتماعي ، ولم تستطع أن تحقق تنمية ديمقراطية تتيح للجماهير مشاركة إيجابية فعالة في التغيير والتثوير الاجتماعي .

حقاً ، هناك جهود ومحاولات ، ولكن ما أكثر العقبات والصعوبات ، فضلاً عن التقطّعات في المسيرة الثورية . ولقد أصبحت هذه التقطّعات نحو الاشتراكية بوجه خاص سنداً وذريعة للهجوم على الاشتراكية ذاتها ، والتنكر لها عملياً بل ونظرياً ، لا في إطار تطبيقها العربي فحسب ، بل في إطار تطبيقها العالمي نفسه في الاتحاد السوفيتي ، وفي بقية البلاد الاشتراكية. وما أكثر ما يتخذ هذا الموقف طابع التشكيك السياسي العسكري والفكري في التحالف مع البلاد الاشتراكية عامة والاتحاد السوفيتي بوجه خاص . ومن أرض هذا التشكك ، يطل من جديد ، وجه أمريكا مخيفاً قبحه وراء قناع زائف من الوفرة المزعومة ، والتحرر المزعوم ، كنموذج لما ينبغي أن يكون عليه مجتمعنا العربي ، بل كسند لا غنى عنه لتحرير أرضنا المحتلة ورفاهية حياتنا . ويا لها من مأساة أن يصبح العدو الرئيسي لتحررنا الوطني وتقدمنا الاجتماعي ووحدتنا القومية ، أملاً ... ونموذجاً! ليس في الأمر مازوكية مرَضية ، وإنما هو فقدان للوعي الثوري من ناحية ، وانتعاش للفكر الليبرالي والرجعي ، نتيجة للجمود والانحسار في

المد الثوري العربي من ناحية أخرى .

وقد يقال ... ولكن ما دخل فلسفة ماركيوز بهذا كله ؟ إنها تدين مجتمع الاستهلاك ، وتدين المجتمع الأمريكي بوجه خاص : هذا حق . ولكن هذه الإدانة ، التي تستند إلى الزعم بوفرة هذا المجتمع ، تنعكس في مرآة مجتمعاتنا المتخلفة ، وحياتنا المحرومة فتصبح انبهاراً . ولست أزعم بالطبع — كما أشرت من قبل — أن هذه الفلسفة مسؤولة عن هذه الظواهر الموضوعية في مجتمعاتنا العربية . وإنما أقول بأنها تفلسف هذه الظواهر ، وتغذي أعمدة الحكمة الواقعية التي تستند اليها . ليس هذا فحسب ، بل لعلها تلهم مفاهيم وأشكالاً من النضال ضد هذه الظواهر ، تجهض النضال الحقيقي ، انها تلهم أشكالاً من التمرد العفوي ، والرفض الفوضوي ، والنفي المطلق ، والفعل المغامر — أو على الأقل ، مرة أخرى ، تفلسف هذه الأشكال وتغذي أعمدة الحكمة العملية التي تستند اليها .

إن ماركيوز — من أي النواحي أتيت فلسفته — يقدم لوعينا ووجداننا وضمائرنا ، مفاهيم ما أشد الحاجة إلى رفضها ودحضها ، لأنها أشد ما تكون تناقضاً وتعارضاً مع الاحتياجات الملحة العاجلة لواقع مجتمعاتنا العربية . إنه يشك في دور العلم والتكنولوجيا ، وليس لنا من حياة ولا من تقدم بغير العلم والتكنولوجيا .

وهو يشكك في العقلانية ، وفي الأيديولوجيا عامة،وليس لنا من سبيل لحسن توجيه نضالنا وتحديد مسار تحررنا وتقدمنا ووحدتنا القومية ، بل لحسن استخدام العلم والتكنولوجيا ، بغير عقلانية علمية وإيديولوجية علمية .

وهو يتشكك في الاتحاد السوفيتي وفي النظام الاشتراكي عامة،ولا سبيل الى مواصلة نضالنا بغير تعميق تحالفنا المبدئي مع الاتحاد السوفيتي والبلاد الاشتراكية في مختلف مجالات النضال والعمل السياسي والعسكري والاقتصادي

والاجتماعي والثقافي ، دون أن يتعارض هذا مع التركيز على جهودنا الذاتية وتنمية قدراتنا الخاصة .

وهو يشكك في الطبقات العاملة الأوروبية والأمريكية ، وفي تنظيماتهـا الثورية ، وهي كذلك حليفنا الموضوعي التاريخي في نضالنا . وهو يروج لنظرية عن حركة الشباب والطلبة تعزل هذه الحركة عن القوى الاجتماعية الأساسية وفي مقدمتها الطبقة العاملة ، ولا حياة ولا استمرار ولا فاعليـة لهذه الحركة عامة إلا في ارتباطها وتحالفها مع هذه القوى الاجتماعية وإلا في تبنّيها للنظرية العلمية في الثورة .

وهو أخيراً يشكك في قيمة التنظيم الثوري ويدعو الى الانتفاضات العفوية الفوضوية كجوهر للعمل التحرري والثوري . وليس ثمة نضال ثوري في الحقيقة بغير تنظيم ثوري ، وبغير تحالفات موضوعية واستراتيجيات واقعية محددة مدروسة، ولا سبيل لانتصار ثوري حقيقي بانتفاضات عفوية فوضوية، مهما كانت قوتها ومهما كان عمقها .

هذه هي فلسفة ماركيوز ، سواء بما توحي به من يأس في النضال، أو من تطلع إلى نظم اجتماعية معادية لمصالحنا وأهدافنا التحررية والاجتماعية والقومية ، أو من انحراف عن النضال المنظم ، والتحالفات الأممية والنظرية العلمية في الثورة .

مرة ثالثة أقول إن فلسفة ماركيوز ليست مسؤولة عما يجري اليوم في مجتمعاتنا العربية من ظواهر سلبية ، ولكنها في الحقيقة تغذيـةٌ وترسيخٌ لهذه الظواهر السلبية بما يتحقق لهذه الفلسفة في ثقافتنا العربية اليوم ، من ترجمة شاملة ، وتقديم سخيّ ، يتبنّاها ويفتح لها الأذرع والأحضان في انبهار مؤسف . إنها سلعة استمتاعية ثقافية جديـدة نجمّل بها ظاهر حياتنا الفكرية التي ما تزال تفتقر إلى أساسيات الغـذاء الثقافي الصحي ، ونحرف بها جهودنا وإرادتنا عن منهج النضال الصحيح ونبلبل بها العقول والضمائر .

وإذا كان هذا هو معنى فلسفة ماركيوز – بشكل غير مباشر – في واقع مجتمعاتنا العربية المعاصرة ، فإن لماركيوز نفسه موقفاً مباشراً محدّداً من هذا الواقع ، نتبينّه في موقفه من قضية الصراع بيننا وبين إسرائيل، ومن الثورة العربية عامة .

ولقد عبر ماركيوز عن موقفه هذا في حوار نظري أجراه عام ٦٨ مع بعض زعماء الحركة الطلابية في بلاد متعددة ، وقام بنشره في كتابه « نهاية اليوتوبيا »[١] ، كما عبّر عنه كذلك بوضوح عملي أكثر في مقال نشره أخيراً في « الجيروسالم بوست » في العدد الصادر في ٢ يناير سنة ١٩٧٢ .

ولعله قد عبّر عن موقفه هذا في مقالات أخرى لا أعرفها . إلا أن الحوار والمقال كافيان لتحديد هذا الموقف .

يقول ماركيوز في حواره « مع زعماء الطلبة » إنكم ستفهمون أنني أشعر بنفسي متضامناً مع إسرائيل لأسباب شخصية جداً . وهي في الوقت ذاته ليست شخصية فقط . فليس في استطاعتي ، أنا الذي أعلنت مراراً أن العواطف والأفكار والأخلاق والمشاعر تنتمي إلى سياسة ، بل إلى العلم ذاته ، ليس في استطاعتي إلا أن أرى في هذا التضامن أكثر من مجرد تحيز شخصي . فأنا لا أستطيع أن أنسى أن اليهود قد اضطهدوا وظُلموا قروناً طويلة . وأن ستة ملايين منهم قد أُبيدوا منذ عهد ليس بالبعيد . تلك حقيقة واقعة . فإذا ما اهتدى هؤلاء الناس آخر الأمر ، إلى مكان لا يخشون فيه اضطهاداً ، ولا ظلماً ، فلست أملك إلا أن أتضامن مع هدف كهذا . وإني لسعيد أن أكون في هذه النقطة متفقاً

١ راجع ترجمة د . فؤاد زكريا لهذا الحوار وتعليقه القيم عليه في مجلة الفكر المعاصر العدد ٨٠ أكتوبر ١٩٧١ .

مع سارتر الذي قال إن كان ثمة شيء ينبغي أن نمنع حدوثه بأي ثمن، فذلك هو حرب إبادة جديدة ضد اسرائيل . تلك هي المقدمة التي ينبغي البدء بها من أجل الإجابة على السؤال الذي تطرحه اسرائيل ، وهي مقدمة لا تلزمنا بالموافقة على كل أفعالها كما أنها لا تلزمنا بتقديم تأييد الى الطرف المضاد[1] .

وقبل أن نواصل تقديم بقية النص ، ننتقل إلى مقاله في « الجيروسالم بوست »[2]، الذي يعرض في مقدمته لنفس هذه الخطة ، يقول ماركيوز: « إنني أعتقد أن الهدف التاريخي الذي دفع إلى إقامة دولة اسرائيل ، هو منع تكرار معسكرات الاعتقال والمذابح والأشكال الأخرى من التعذيب والاضطهاد والتمييز . وأنا أتمسك تمسكاً كاملاً بهذا الهدف الذي هو جزء من النضال من أجل الحرية والمساواة ، لكل الأقليات العرقية والقومية المضطهدة في أنحاء العالم . إن السعي إلى تحقيق هذا الهدف ، في ظل الظروف الدولية الراهنة يفترض وجود دولة ذات سيادة ، قادرة على أن تقبل وتحمي هؤلاء الذين يضطهدون، أو هؤلاء الذين يعيشون تحت الاضطهاد. ولو أن هذه الدولة كانت قائمة أثناء قيام الحكم النازي ، لكانت منعت إبادة الملايين من اليهود . ولو أن هذه الدولة كانت متاحة (مفتوحة) كذلك لأقليات مضطهدة أخرى ، ومن بينهم ضحايا الاضطهاد السياسي، لكان من الممكن أن تحمي أرواحاً كثيرة أخرى . وفي ضوء هذه الوقائع ينبغي أن نستند في مواصلة المناقشة على الاعتراف بإسرائيل كدولة ذات سيادة ، وعلى مراعاة الظروف التي نشأت فيها ، وأعني بها الظلم الذي لحق بالسكان العرب الأصليين » .

ونقف قليلاً عند هذين الفقرتين قبل أن نواصل عرض بقية النص.

---

١ المرجع السابق ص ٤٦ .

٢ الجريدة المذكورة الصفحة الخامسة .

إن ماركيوز المفكر ، الذي يزعم لنفسه الثورية ، يقف من إسرائيل موقفاً شخصياً جداً . أي أنه لا ينسى أنه يهودي . وهكذا يختلط عنده الموقف الفكري بموقف عنصري خالص ، يعترف به صراحة . على أن يهودية بعض المفكرين الآخرين مثل رودانسون وليلنتال — على حد تعبير د. فؤاد زكريا [1] — لم تمنعهم من مهاجمة هـذه الدولة ورفض فكرة إقامتها من حيث المبدأ . ولو تجنبنا الطابع العنصري في موقف ماركيوز ، وحاولنا أن نجد له سنداً فكرياً، لقلنا إنه يتبنى موقفاً مشابهاً لموقف هيجل في تبنّيه للدولة البروسية . على أنه ليس موقفاً هيجليـاً خالصاً بل هو خروج على الهيجلية ، وتجميد لها ، وتسليم بالأمر الـواقع . إن التسليم بالأمر الواقع ، واعتبـار اسرائيل تجسيداً نهائياً لليهودية ، هو الأساس الفكري في موقف ماركيوز . على أنه أساس فكري معاد للجدلية ومعاد للفكر الثوري عامة .

على أننا نعبرُ هذه السقطة الفكرية ، إلى سقطة أخرى أشد . ما هي الأسباب غير الشخصية الـتي يستند إليها ماركيوز في تمسكه بإقامة دولة اسرائيل ؟ إنها معسكرات الاعتقال والمذابح وعمليات الاضطهاد والتعذيب. نفس الحجة الصهيونية ، ونفس الذريعة العاطفية ، وهكذا ينتقل ماركيوز — تماماً — من أسبابه غير الشخصية ، إلى أسباب غير موضوعية، أسباب عاطفية خالصة .

فالعلاج الموضوعي للاضطهاد والتعذيب والتمييز الذي يلحق بالأقليات العنصرية أو الطائفية ليس في الاستقلال والعزلة ، وإنما في إزالة الأسباب الموضوعية للاضطهاد والتعـذيب والتمييز ، وخلق الظروف الموضوعيـة الصحية التي تتيح دمج هذه الأقليات وتمثلها والتحامها في مجتمعاتها عـلى أساس من الحقوق والحريات المتساوية .

---

١ الفكر المعاصر : المرجع المذكور سابقاً ص ٤٧ .

إن المسألة اليهودية — كما درسها ماركس — مرتبطة بنشأة الرأسمالية . والحركة الصهيونية العالمية ليست إلا تعميماً وتعميقاً للمسألة اليهوديـــة في المرحلة الاحتكارية الامبريالية للتطور الرأسمالي . والمواجهة العلمية الموضوعية لهذه المسألة سواء في مرحلتها اليهودية أو الصهيونية ، لا تكون في الدعوة الى إقامة دولة عنصرية دينية متميزة ، ولا تكون في الدعوة الى انسلاخ الأقليات اليهودية من قومياتها المختلفة ، وتأسيس قومية يهودية متميزة . وإنما تكون المواجهة العلمية الموضوعيـة — بحسب الفكـر الماركسي — في النضال الاجتماعي الواعي ضد الرأسمالية والاحتكارية ، ومـــا تتضمنه من تكريس للتمييـز العنصري والعرقي ، في النضال من أجــل إزالة أسباب الاضطهاد والتمييز إزالة جذرية ، وتحقيق الدمج الاجتماعي الصحي للأقليات المضطهدة . إن الدعوة الى اصطناع قومية عنصريـــة ، دينيـــة للأقليات اليهودية، هي دعوة الى تأكيد العزلة والانفصال والتمييز العرقي والعنصري . وهي دعوة رجعية في جوهرها ، تصدر من ترسانة الفكـر الامبريالي ، وهي أداة من أدوات تحقيق مصالحه الاستغلالية العدوانية .

إن ماركيوز في تبريره لإقامة دولة اسرائيل انما يبرر كذلك قيام الحركة الصهيونية . وهو في الحقيقة لا يشير الى الصهيونية من قريب أو بعيد ، مكتفياً بتبنّي أفكارها ، متستّراً وراء تأييده وتعاطفه وتضامنه مع إقامـــة دولة اسرائيل ، التي هي ليست في الحقيقة إلا التجسيد العملي لهذه الحركة الصهيونية العالمية المندمجة المصالح والأهداف مع الامبريالية العالمية .

وفي الوقت الذي يغالي فيه ماركيوز في تصوير صور الاضطهاد والتعذيب الذي لحق باليهود — وهو نفس تكتيك الحركة الصهيونية العالمية — لتبرير تضامنه مع إقامة وطن قومي لليهود ، وفي الوقت الذي يتجاهل فيه الأسباب الموضوعية لهذا الاضطهاد والتعذيب، والعلاج الموضوعي الثوري لهذه الأسباب، يتجاهل كذلك — وهو المفكر العميق — دراسة الأسباب الجوهرية لإقامة دولة اسرائيل ، والحركة الصهيونية عامة، ويتجاهل الوظيفة الحقيقية لإقامة

هذه الدولة ، والدور الأصيل الذي قامت من أجله . إن الطابع العنصري والديني ، وحجج الاضطهاد والتعذيب والتمييز ، ليست إلا غطاء خارجياً لإخفاء هذه الأسباب وهذه الوظيفة وهذا الدور . فقيام اسرائيل في فلسطين، وفي قلب حركة الثورة العربية ، وفي قلب المصالح الامبريالية في منطقة الشرق الأوسط – وخاصة البترول – هو ما يكشف عن دلالتها الحقيقية. وإن أي استقراء ساذج لمواقفها العملية منذ قيامها حتى اليوم ليكشف بوضوح عن طبيعتها العدوانية التوسعية الأصلية باعتبارها قلعة مسلحة للامبريالية ، وكلب حراسة لمصالحها الاستغلالية في المنطقة وأداتها القمعية ضد حركة الثورة العربية وسمسارها الاستغلالي المتآمر على الحركات التحررية والثورية في آسيا وافريقيا . انها – كما ذكرت من قبل – التجسيد العملي للحركة الصهيونية العالمية المندمجة المصالح مع الامبريالية العالمية .

وإن أي دراسة سريعة للتكوين الداخلي لهذه الدولة ليكشف عن طبيعتها العنصرية الأصلية ، انها ليست ملجأ للمضطهدين ، بل وضحايا التعذيب والتمييز كما يزعم ماركيوز بل هي معسكر كبير للاضطهاد والتعذيب والتمييز ، لا بما يلحق العرب الفلسطينيون – سكان البلاد الأصليين من مذابح واضطهاد وتعذيب وتمييز وتشريد منذ إقامة هذه الدولة حتى اليوم، بل بما يلحق اليهود أنفسهم داخل دولتهم من تمييز طبقي وعنصري ، وخاصة الشرقيين منهم ناهيك عن اليهود الزنوج ، التي لم تسمح اسرائيل بوجودهم فيها ، وسارعت الى رفضهم أو طردهم .

إن ماركيوز يستند في تضامنه مع قيام دولة اسرائيل ، على أسس عاطفية بحتة ، متجاهلاً هذه العناصر الاساسية في حقيقة قيام هذه الدولة، وفي طبيعة الدور الذي قامت من أجله ، بل نشطت في ممارسته منذ قيامها حتى الآن ، متجاهلاً في الوقت نفسه الطبيعة التحررية والتقدمية للثورة العربية . إنه يكتفي بعد عرضه لظروف إقامة اسرائيل بالقول « تلك هي المقدمة التي ينبغي البدء بها من أجل الإجابة على السؤال الذي تطرحه

اسرائيل . وهي مقدمة لا تلزمنا بالموافقة عن كل أفعالهــا ، كما أنها لا تلزمنا بتقديم تأييدنا للطرف المضاد »[1] .

هذه هي الحدود المتواضعة لموضوعيته الهشة ، إنه لا يوافق على كل أفعال اسرائيل ، ولكنــه لا يؤيد الطرف المضاد . والطرف المضاد هو الثورة العربية .

ونواصل مع ماركيوز عرضه لموقفه ، إنه يستأنف حواره مع ممثــلي الاتحادات الطلابية قائلاً : « من الممكن النظر إلى إقامة دولة اسرائيــل على أنه عمل ظالم ، من حيث أن هذه الدولة أقيمت على أرض غريبة، وبفضل اتفاق دولي دون عمل حساب بالمعنى الصحيح للسكــان الأصليين ومستقبلهم . ولكن هذا الظلم لا يمكن إصلاحــه بظلم أفدح . فالدولــة موجودة ، ولا بد أن تتفاهم مع جيرانها المعادين لها » .

« وهذا هو الحل الوحيد . وإني لأعترف ان اسرائيل قد أضافت ظلماً آخر الى هذا الظلم الأول . فهي قد عاملت السكان العرب الأصليين بطريقة أقل ما توصف به هو أن من الممكن الاعتراض عليها . وهــذا أضعف الأوصاف . فسياستها تكشف عن سمات عنصرية وقومية كان ينبغي ومــا زال ينبغي أن ترفضها بوصفها يهوداً . »

« وهناك ظلم ثالث ... هو أن سياسة اسرائيل الخارجية منذ إنشاء دولتها كانت تساير السياسة الخارجية الأمريكية مسايرة تامة . ففي الأمم المتحدة لم يحدث مرة واحدة أن اتخذ مندوب اسرائيل موقفاً يؤيد حركة التحرير التي يخوضها العالم الثالث ضد الامبريالية .. وهذا مما أتاح التوحيد بــين اسرائيل والامبريالية وبين العرب والعداء للامبرياليــة . ثم يواصل قوله : « ... العالم العربي ليس وحده ... إنه يتألف من دول ومجتمعات تقدمية

---

١ الفكر المعاصر : المرجع السابق ذكره ص ٤٦ .

ورجعية . فإذا تحدث المرء عن الدعم المقدم للامبريالية، كان في استطاعته أن يتبين ايهما أنفع للامبريالية ، أصوات اسرائيل في الأمم المتحدة ، أم كميات البترول التي تقدمها هذه الدولة العربية ، أو تلك بلا انقطاع ... وثانياً ينبغي أن نتذكر أن اسرائيل قد اقترحت التفاوض مرات عديدة ، ولكن ممثلي البلاد العربية قد رفضوا ذلك الاقتراح . وثالثاً فهناك حقيقة واقعة هي أن ممثلين للعرب ، ليسوا بأقلهم أهمية ، قد أعلنوا صراحة أنه ينبغي أن تشن ضد اسرائيل حرب إبادة ... وفي هذه الظروف ، يستطيع المرء أن يفهم ويبرر حرباً وقائية كتلك الحرب التي شنت ضد مصر وسوريا والأردن .»

ومرة أخرى نتساءل عن مدى موضوعية مفكر مثل ماركيوز أو بتعبير آخر مدى أمانته الفكرية !

إنه أولاً ينسب العداء أساساً الى العرب ، ولا ينسبه الى جذره الأصلي وهو قيام هذه الدولة المفروضة على أرض عربية وتشريدها الآلاف من أهلها بحد السلاح ، وعدوانها المتصل على البلاد العربية وسياستها التوسعية .

وهو ثانياً يكاد يزعم أن تصويت اسرائيل في الأمم المتحدة هو كل ما تقدمه وتمثله اسرائيل بالنسبة للامبريالية العالمية . وأن هذا هو وحده الذي أتاح التوحيد بين اسرائيل والامبريالية ، وبين العرب والعداء للامبريالية ، متجاهلاً الطبيعة الامبريالية لاسرائيل نفسها ، والطبيعة المعادية للامبريالية للثورة العربية .

وهو ثالثاً يوحي بأن البترول الذي تقدمه البلاد العربية للامبريالية أنفع لها من تصويت اسرائيل معها — متجاهلاً — السيطرة الامبريالية على البترول العربي ، فضلاً عن نضال الشعب العربي ضد هذه السيطرة وضد الامبريالية عامة ، متجاهلاً أن قيام اسرائيل — كما يلاحظ بحق الدكتور فؤاد زكريا — هو « من أهم الأسلحة التي تستخدم بصورة غير مباشرة

لكي يصبح وصول بترول الشرق الأوسط الى دول الغرب، أمراً مضموناً . أو بتعبير آخر إن اسرائيل هي كلب حراسة للمصالح الامبريالية في الشرق العربي وأداتها العدوانية لحماية هذه المصالح .

على ان ماركيوز رابعاً يتجاوز الحـد في الصفاقة عندما يبرر عدوان اسرائيل عام ٦٧ ، متذرعاً بنفس الحجج الواهية التي تصطنعها الصهيونية العالمية .

ويستأنف ماركيوز حواره مع قادة الحركات الطلابية مقدماً مقترحات بحلول عملية للنزاع العربي الاسرائيلي فيقول « من المؤسف أن النزاع بين اسرائيل والدول العربية قد أصبح منذ وقت طويل ، نزاعاً بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي . وانتقل من المستوى المحلي الى مستوى الديبلوماسية — الديبلوماسية العلنية والخفية — والى التنافس عـلى تقديم الأسلحة الى الطرفين المتنازعين . والمشكلة الكبرى الآن هي إرجاع هـذا النزاع الى حدوده الأصلية »[1] .

ومرة أخرى يعمد ماركيوز الى طمس الاختلاف بين طبيعة موقف الاتحاد السوفيتي وطبيعة موقف أمريكا من هذا النزاع . فلا يفرق بين دلالة تقديم الأسلحة السوفيتية للثورة العربية التحريرية ودلالة تقديم الأسلحة الأمريكية للعدوانية التوسعية الاسرائيلية وانما يضعها على مستوى واحد .

ولكن ما الحل يا سيد ماركيوز ... الحل عنده هو أن يتلاقى ممثلون لاسرائيل والعرب ، ويحاولوا حل مشاكلهم بطريقة مشتركة ... والمثـل الأعلى بالطبع هو» أن تضع هذه المناقشات أسس تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب ضد تدخل القوى الامبريالية . ولو قامت مثل هذه الجبهة لكانت شيئاً ظهر في أوانه . ذلك لأن البلاد

---

١ المرجع السابق ذكره ص ٤٧ .

العربية بدورها في حاجة الى ثورة اجتماعية ، وهو أمر ينبغي ألا ننساه . بل إن هذه الثورة قد تكون أشد إلحاحاً من تدمير اسرائيل » .

إن الحل إذن كما يراه ماركيوز هو الاعتراف باسرائيل والصلح معها. هذا هو السبيل لإزالة النزاع والسبيل كذلك للثورة الاجتماعية في البلاد العربية!

وتأسيساً على تجاهل ماركيوز لحقيقة قيام اسرائيل ، لحقيقة وظيفتها ودورها العدواني التوسعي في المنطقة العربية ، يتجاهل كذلك أن اسرائيل هي نفسها قوة مناهضة لتحقق الثورة العربية عامة وتحولها الاجتماعي والاشتراكي بوجه خاص . وهل كان هدف عدوان ٦٧ إلا ضرب التطور الاشتراكي في مصر ؟

وليست الدعوة الى الصلح مع اسرائيل والاعتراف بها إلا تعبيراً سياسياً عن إرادة ضرب الثورة العربية في مسيرتها التحررية والاشتراكية والتوحيدية.

إن معنى الصلح مع اسرائيل والاعتراف بها هي عودة النفوذ السياسي والعسكري والاقتصادي والفكري للامبريالية العالمية في الشرق العربي كله. معناه ، ضرب الاقتصاديات التقدمية النامية وتصفية الثقافة القومية، وتمزيق وحدة النضال العربي من أجل التحرر والاشتراكية والوحدة . معناه — ببساطة — أن تحقق اسرائيل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ما عجزت عن تحقيقه بانتصارها عسكرياً عام ١٩٦٧ ، معناه أن تصبح الهزيمة العسكرية هزيمة شاملة للثورة العربية .

على أن هذه النقطة يعاود ماركيوز عرضها بشكل تفصيلي في مقاله المنشور في « الجيروسالم بوست »[١] . إن اسرائيل — كما يقول في عنوان مقاله — قد أصبحت من القوة بحيث تستطيع أن تقدم تنازلات . ما هي هذه التنازلات ؟ إنه الانسحاب إلى حدود ٤٨ ، وحل قضية اللاجئين . ويكاد ماركيوز يتبنّى — في الحقيقة — العناصر الأساسية للسياسة الخارجية

---

١ المقال السابق ذكره — الصفحة الخامسة .

العملية التي تتبناها رسمياً جمهورية مصر العربية ، وإن اختلفت الأهداف والغايات والوسائل .

إنه يرى أن انسحاب اسرائيل من الأراضي التي احتلتها في ٦٧ لن يضعفها بل سوف يثبّت دولتها . فإذا لم تفعل هذا ، فلن يكون أمامها إلا أن تظل قلعة عسكرية وسط محيط معاد لها . وسوف توجه حضارتها المادية والثقافية لتنمية المتطلبات العسكرية . وهذا ما يشكل خطراً على اسرائيل . إن تحقيق اتفاقية سلام مع العرب تتضمن – كما يقول – الاعتراف بدولة اسرائيل كما تضمن لها حرية الملاحة في قناة السويس والقنوات المائية الأخرى ، هو العلاج الوحيد – وهو يقول ان هذه الاتفاقية أصبحت ممكنة بعد أن قامت مصر بالرد على مذكرة يارنغ (١٥ فبراير سنة ١٩٧١) التي تطرح – كما يقول – أساساً مقبولاً لمفاوضات مباشرة !

ان انسحاب اسرائيل من سيناء وقطاع غزة لن يعرض اسرائيل لخطر هجوم عليها . فيمكن تلافي هذا بإقامة منطقة منزوعة السلاح تحميها قوات محايدة من الأمم المتحدة . على أن الخطورة في هذا الأمر أقل – كما يقول ماركيوز – من الخطر المتجدد للحرب في ظل الظروف الراهنة . ويرى ماركيوز أن مشكلة القدس يمكن أن تحل بجعلها مدينة موحّدة تحت إشراف وحماية دولية . والملاحظ أن ماركيوز لا يشير الى الانسحاب من مرتفعات الجولان .

وينتقل ماركيوز بعد ذلك الى مشكلة اللاجئين فيعرض لاحتمالين أو لإمكانيتين :

الأولى عودة اللاجئين الذين طردوا والذين يرغبون في العودة . ويرد على الحجة الاسرائيلية القائلة بأن هذا سوف يحوّل الأغلبية اليهودية إلى أقليّة مما يؤدي الى هزيمة الهدف الأصلي من إقامة اسرائيل ، مؤكداً ان السياسة التي تهدف إلى إقامة أغلبية هي التي تؤدي الى الهزيمة . ذلك

أن سكان اسرائيل سيظلون أقلية في محيط الدول العربيـة . ولا يمكن أن تعزل اسرائيل نفسها عنهم دون أن تتحول الى جيتو على مستوى أكبر . ان اسرائيل — كما يقول ماركيوز — لا تستطيع أن تعيش كدولة تقدمية إذا ظلت ترى في جيرانها «العدو» . إن أمنها لن يتحقق بإيجاد أغلبيـة معزولة خائفة ، وإنما بالتعايش بين اليهود والعرب كمواطنين ذوي حقوق وحريات متساوية .

أما الإمكانية الثانيـة ، فهي تحقيق الطموح القومي للشعب الفلسطيني بإقامة دولة فلسطينية قومية على حدود اسرائيل ، سواء أقامت هذه الدولة ككيان مستقل أو في علاقة فيدرالية مع اسرائيل أو مع الأردن . على أن يترك هذا للشعب الفلسطيني يقرر به مصيره في استفتاء يجري تحت إشراف الأمم المتحدة .

على ان الحل النهائي هو التعايش بين الاسرائيليين والفلسطينيين ، بين اليهود والعرب كأعضاء متساوين في اتحاد فيدرالي اشتراكي لدول الشرق الأوسط . وإن كان يرى ان هذه ما تزال رؤيا يوتوبيا. على ان الامكانيات التي ناقشها هي حلول مؤقتة تفرض نفسها الآن ، وإن رفضها تماماً سوف يسبب دماراً لا سبيل الى إصلاحه .

ولا شك أن هذه الحلول الأخيرة التي يعرضها ماركيوز هـي خطوة أكثر تقدماً — من الناحية السياسية — من أفكاره السابقـة . إن ماركيوز يكاد يتبنى الموقف السياسي الرسمي الراهن لبعض الحكومات العربية ، على انه اذا كان موقف الحكومات العربية هو موقف سياسي عملي،بل موقف دبلوماسي ، فليس هذا هو ما نتوقعه من موقف المفكـر ، فضلاً عن اختلاف الهدف والوسيلة بين الموقفين . فهدف هذه الحكومات العربية هو استعادة الأرض المحتلة ، واستعادة الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني بغير

مفاوضات مباشرة أو صلح أو اعتراف ، أما هدف ماركيوز فهو استقرار الدولة الاسرائيلية ووسيلته هي المفاوضات المباشرة والصلح والاعتراف . إن انسحاب اسرائيل، بل وعودة اللاجئين لو تحقق وما أعتقد انه من الممكن أن يتحقق — هو خطوة عملية في طريق نضالي طويل — على انها خطوة لا تمس الطبيعة الجوهرية للوجود الاسرائيلي العنصري العدواني ، ولا تعني تحقق الأهداف الأخيرة للثورة العربية .

إن هدف الثورة العربية ليس إلقاء اليهود في البحـــر ، وانما تصفية الدولة الاسرائيلية العنصرية العسكرية العدوانية التوسعية وإقامة دولة فلسطين العربية ، التي يتعايش فيها العرب واليهود على أساس من المساواة ، في إطار نظام ديمقراطي اشتراكي ، هو جزء من نظام ديمقراطي اشتراكي عربي شامل . ولعل ماركيوز قد لمس هذا المعنى في ختام مقاله ، وإن أشار الى ما أسماه دول الشرق الأوسط دون أن يتبين حقيقة الثورة العربية القومية . على انه اعتبره مع هذا مجرد يوتوبيا . والغريب انه لم يدع الى النضال من أجل تحقيق هذه اليوتوبيا وهو صاحب الدعوة الى تحقيق يوتوبيا انسانية شاملة على أنقاض النظامين الاشتراكي والرأسمالي ! انه هنا يقف عند حدود اسرائيل .

والغريب أن يدعو ماركيوز الى إقامة دولة فلسطينية في علاقة فيدرالية مع الأردن أو مستقلة أو مع اسرائيل ، وهو يعرف مـــاذا سوف تكون عليه هذه الدولة في ظل الحكم الرجعي القائم في الأردن . بل يعرف ماذا سوف تكون عليه هذه الدولة اذا تم تشكيلها اليوم في ظل الأوضاع الراهنة . انها ستكون دولة فلسطينية شكلاً تابعة للقوى الرجعيـة في الأردن أو في اسرائيـل جوهراً . ولن تكون معـــبرة بحق عـن إرادة الشعب الفلسطيني وطموحه القومي .

إن الحلول التي يعرضها ماركيوز — وإن تكن متقدمة من الناحيـــة السياسية — إلا انها من الناحية الفكرية والثورية ، لن تكون إلا تكريساً

للوجود الاسرائيلي والدولة الاسرائيلية، بل وإجهاضاً لثورة الشعب الفلسطيني، وعزلاً لها عن الثورة العربية الشاملة. وينبع التخلف الفكري عند ماركيوز من أمور ثلاثة :

أولاً : لم يعترف بحقيقة الثورة العربية ، بطبيعتها التحررية والتقدمية والقومية ، باعتبارها جزءاً من الثورة العالمية المعادية للاستعمار، المناضلة من أجل الاشتراكية والوحدة والديمقراطية والسلام .

ثانياً : لم يعترف بمشروعية النضال الفلسطيني المسلح ضد دولة الاحتلال والعدوان والتوسع الإسرائيلي الصهيوني .

ثالثاً : لم يُـدن – اللهم إلا بكلمات سياسية عابرة وفي استحياء – الطبيعة العنصرية للدولة الإسرائيلية، ولم يُدن على الإطلاق الحركة الصهيونية العالمية ، والتي تعتبر اسرائيل تجسيداً لها وأداتها القمعية ضد الثورة العربية وضد حركات التحرر والتقدم في آسيا وافريقيا .

وإذا كنا نقول بأن موقف ماركيوز الأخير هذا هو موقف متقـدم من الناحية السياسية ، فإنه في الحقيقة – كما ذكرنا – إنما يدور في فلك الفكر الاسرائيلي الصهيوني ، وان تميز عن الاتجاهات التعصبيـة المتشددة متبنياً سياسة أكثر ذكاء ومرونة . ولكن هل هناك فارق جوهري – على سبيل المثال – بين موقف بن غوريون ، رجل السياسة ورجل الدولـة الإسرائيلية الأول ومفكرها وصائغ سياستها ، وبين موقف ماركيوز رجل الفكر ، الذي يزعم لنفسه الثورية ؟ لا فارق جوهرياً على الاطلاق . إن بن غوريون يطلب منذ يونيه ٦٧ – عقب العدوان – الانسحاب من جميع الأراضي المحتلة ، باستثناء شرق القدس ومرتفعات الجولان ثمنـاً للصلح مع العرب، واعترافهم بإسرائيل . شرق القدس هـو الفارق الوحيد بين بن غوريون وماركيوز . فماركيوز كما رأينـا يسكت عن مرتفعات الجولان . بل ان بن غوريون يدعو منذ عام ٦٧ الى تشكيل دولة عربية

ذات حكم ذاتي في الضفة الغربية ، وهو الاقتراح الذي يلتقي فيه جوهرياً مع اختلاف التفاصيل — مع الاقتراح الأخير الذي أعلنه الملك حسين ، والذي يدعو فيه إلى إقامة مملكة عربية متحدة تضم الأردن والضفة الغربية وتكون على رأس كل منها حكومة ذاتية تحت التاج الأردني . ومع هذا الاقتراح يلتقي ماركيوز كذلك جوهرياً وان اختلف معه في التفاصيل والاسلوب . إن الهدف من الانسحاب واحد عند بن غوريون وماركيوز. هو دعوة الدولة الاسرائيلية الى المرونة حفاظاً على كيانها المستقل، وسبيلاً الى دعمه ، ذلك لأن الانسحاب ثمنه الصلح مع العرب ، واعتراف العرب بالدولة الاسرائيلية !

أما الدولة الفلسطينية التي يدعو ماركيوز إلى إقامتها على حدود فلسطين مستقلة أو في علاقة فيدرالية مع اسرائيل أو الأردن ، فهي كما ذكرنا من قبل ، وكما يتبين لنا هذه الأيام من اقتراحات الملك حسين الأخيرة ، هي وسيلة كذلك لتصفية الثورة والقضية الفلسطينية ، وعزلها عن الثورة العربية،ودعم الحكم الرجعي في الأردن فضلاً عن دعم الدولة الاسرائيلية. ولا شك أن الاعتراف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني هو جوهر القضية . ولكن ماركيوز يعترف بهذا الحق ، بصورة شكلية مجردة وغير موضوعية . إن الاعتراف بهذا الحق ينبغي أن يرتبط بمفهوم حقيقي للشعب الفلسطيني داخل اسرائيل وداخل الأرض المحتلة عقب يونيه ٦٧ وخارجها كما ينبغي أن يتضمن الاعتراف بحق الشعب الفلسطيني في نضاله الثوري وبقياداته الثورية .

إن ماركيوز يتحرك إذن على نفس الأرض الاسرائيلية الصهيونية ، ولا يخرج منها الى آفاق الفكر الثوري ، برغم ما تتضمنه اقتراحاته العملية الأخيرة من خطوات سياسية متقدمة عن مواقفه السابقة .

على ان المفكر الثوري ليس مطالباً بأن يقف عند حدود الفكر السياسي التكتيكي ، انما هو مطالب أن يتخذ موقفاً من جوهر القضية أولاً ،

ولا بأس بعد ذلك من أن يحدد وسائل سياسية تكتيكية لتحقيق الهدف الجوهري ، وهذا ما تجاهله ماركيوز تماماً . لقد أدان ماركيوز في كتاباته النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي والنظام الرأسمالي في أمريكا . ودعا الى التمرد والثورة عليها . ولكنه عندما يبلغ حدود اسرائيل لا يجد ما يقوله إلا التبرير والدعم ، لقيام هذه الدولة ولاستمرارها ، وإلا التجاهل الكامل للثورة العربية عامة ، وللثورة الفلسطينية بوجه خاص .

* * *

هذا هو ماركيوز في فلسفته العامة ، التي تابعناها في الفصول السابقة، وهذا هو ماركيوز في موقفه من الثورة العربية ، كما تابعناه في هذا الفصل الأخير .

إن فلسفته العامة ، انما تُفضي الى طريق مسدود رغم ما تزعمه لنفسها من دعاوى التحرر والرفض والثورية .

وموقفه من ثورتنا العربية ليس في جوهره إلا موقف التواطؤ مع الدولة الاسرائيلية العنصرية ، والحركة الصهيونية العالمية ، رغم ما يزعمه من حياد شكلي ومرونة فطرية .

ولهذا ... فما أشد حاجة الفكر العربي أن يقف من فلسفة ماركيوز، موقف الحذر ، بل موقف الرفض الواعي الخلاق ، وهو يناضل نضالاً ثورياً علمياً منظماً من أجل شحذ ثقافته الثورية وتحقيق ثورته الثقافية دفعاً ودعماً وترسيخاً لمسيرته الثورية من أجل التحرر والاشتراكية والوحدة القومية والديمقراطية .

الفهرس

مقدمة	٥
١. البدايةوالنهاية	١٩
٢. فلسفة علمية أم يوتوبيا فوضوية	٣٧
٣. مجتمع البعد الواحد	٦١
٤. ماركسية بلا ماركسية	٨١
٥. الجنس ... والحرية	١٢١
٦. الثورة ... كيف ... وإلى أين	١٤٨
٧. ماركيوز والثورة العربية	١٧١

كتب أخرى للمؤلف

معارك فكرية	طبعة ثانية	١٩٧٠
فلسفة المصادفة		١٩٧٠
الثقافة والثورة		١٩٧٠
تأملات في عالم نجيب محفوظ		١٩٧٠
أغنية الإنسان (ديوان شعر)		١٩٧٠
في الثقافة المصرية (بالاشتراك مع الدكتور عبد العظيم أنيس)		١٩٥٥

قراءة لجدران زنزانة (ديوان شعر)

الإنسان موقف

الرحلة إلى الآخرين

الوجه والقناع في مسرحنا المعاصر